

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del
Pensamiento



TESIS DOCTORAL

"Psicología profunda" y filosofía de lo no "idéntico", hacia un diálogo indirecto

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Raquel Montes Callabed

Director

Mariano Rodríguez González

Madrid, 2015

Universidad Complutense de Madrid

Facultad de Filosofía

Departamento de Teoría del Conocimiento, Estética e
Historia del Pensamiento.



“Psicología profunda” y filosofía de lo *no idéntico*, hacia un diálogo indirecto.

Memoria presentada para optar al Grado de Doctora por Raquel Montes Callabed bajo la dirección del
Doctor Mariano Rodríguez González.

Madrid, 2014

“Psicología profunda” y filosofía de lo *no idéntico*, hacia un diálogo indirecto.

<i>En la Sala de espera</i>	5
Estado de la Cuestión	7
<ul style="list-style-type: none">- Sobre los desarrollos contemporáneos de una “aporía”.- La <i>resistencia</i> de un “impulso filosófico”.- Dialéctica de la Ilustración y dinámica de la patología cultural.- Contrapuntos a la <i>enfermedad</i> de la cultura.	

- | -

La afrenta psicológica a la *soberanía* del yo.

1. Inmersión freudiana en el cuestionamiento de lo subjetivo	34
<ul style="list-style-type: none">▪ El “choque” de Freud con la contradicción de los filósofos.▪ “Sinceridad en la comunicación” y <i>seriedad</i> de lo inconsciente.▪ Sobre el origen de “un apremio”: lo primario como “inferencia retrospectiva”.▪ La teoría pulsional de Freud: en “el límite” entre lo anímico y lo somático.▪ Lo inconsciente y lo incognoscible: diferencias y “obstáculos”.	
2. La emergencia de “una tendencia marginal”	64
<ul style="list-style-type: none">▪ El Yo en proceso: formación de ideal y <i>transformaciones de la conciencia</i>.▪ Melancolía, singularidad y “constelación anímica de la revuelta”.▪ Actividad reflexiva y “superación del desgarramiento”: indicios de una renovación.▪ Hipocresía cultural y “verdad psicológica”.▪ “Tropiezo” con una extraña idea: muerte y conflicto pulsional.▪ Signo y “tarea”: reproducción, progreso y afirmación de un “ritmo titubeante”.▪ “Pulsión de perfeccionamiento” y transformación del ser humano en el sentido nietzscheano de lo Sobrehumano.▪ Caminos viejos y nuevos”, <i>los recorridos</i> de la pulsión.	
3. Masa y formación de subjetividad	108
<ul style="list-style-type: none">▪ El descenso del <i>déspota absoluto</i>.▪ “Subversión” freudiana del sujeto y objeciones a la afirmación de “una pulsión social”.▪ “La voz del rebaño” en nosotros: lo individual y lo colectivo en simultaneidad.	

- El *fundamento inconsciente* en la masa: angustia social y derribo de la *superestructura psíquica*.

- II -

“El otro mundo exterior”: del yo al individuo.

4. **Cuando la psicología no alcanza al horror**.....129
 - Moralidad y “trabajos anímicos de la masa”: ¿hacia una *consideración “más alta”*?
 - “La tarea” de restituir unas *propiedades borradas*.
 - *Fremdliebe* y “restricciones al narcisismo”.
 - El amor como “factor de cultura”.
 - *Componente social* del ideal del yo y “sentido genuino de lo inconsciente”.
5. **“Pájaros raros”: el *Ello psíquico* y la amarga seriedad de la utopía**.....155
 - Citando a Nietzsche a pie de página.
 - Superyo, debilidad y grandeza de “una herencia”.
 - Afirmación de la vida instintiva y más *allá* del conciencialismo.
 - “La guía secreta de los instintos” en el pensar de un filósofo.
 - *Triebleben* en Nietzsche y en Freud: profundidad y complejidad del Eros y la conservación.
 - “Un monumento recordatorio”: debilidad y *dependencias* del yo.
 - El yo como “ser fronterizo” (*Grenzwesen*) y la necesidad de un contrapunto.
 - Libido y neutralización de la *pulsión destructiva*.
6. **“El gran Experimento de la cultura”: límites y funciones de la *desilusión***.....196
 - “El reclamo de lo nuevo” y el *poder oculto* de la tradición: “una perfecta máquina infernal” trabajando en nosotros.
 - Seriedad, salud y pensamiento filosófico: la verdad como *constelación en devenir*.
 - El “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ich*), vías de cuestionamiento.
 - La voz *débil* del intelecto y lo incansable de una necesidad de escucha.
 - “El fondo pulsional” (*Triebgrund*) del conocimiento y las enemistad hacia la cultura.

- III -

El problema de la cultura en Freud y en Nietzsche.

7. **Narcosis frente a “la miseria real” e “invención del conocimiento”**.....223

- Sobre la eficacia de “el cambio cultural”: entre la enfermedad y *la intensidad pulsional hipertrófica*.
 - Hacia una pedagogía “a destiempo”: *la presión de la cultura* y *la secreta fuerza* de algunos deseos.
 - “Abtrieb zur Loslösung” y supervivencia de lo originario.
 - La pregunta de Freud por “los verdaderos valores de la vida”.
 - “Superación de sí mismo” y protección del padecimiento.
- 8. Desdicha interior permanente y posibilidad de lo próximo.....252**
- *La subsistencia del padecimiento* y “el auxilio” de la sublimación.
 - Transformación *no delirante* de la realidad efectiva: “seguro de dicha” y actitud estética hacia la meta vital.
 - “Las otras exigencias culturales”.
 - “Rasgo distintivo” de *las actividades psíquicas superiores* y rendimiento intelectual.
 - Poder de la comunidad y “dificultad universal de desarrollo”.
 - “Giro” en la consideración de la necesidad objetiva.
 - “Hostilidad primaria y recíproca”.
 - Hacia una verdad *inhospita*.
- 9. Hacia “alturas de insospechada perfección”294**
- *La tensión de la conciencia de culpa*.
 - Libido, individuo y “futuro de la cultura”: *¿una querella doméstica?*
 - “El proceder psicológico del superyo de la cultura”.
 - “La aventura” de ahondar en la patología de las comunidades culturales.
 - El entrecomillado de Freud de “lo normal”.

- IV -

A modo de conclusión

- 10. En auxilio de “lo no idéntico”319**
- Sociedades de masas modernas y formas de exclusión.
 - Sin consuelos ni promesas.
 - *Ansia de lo alto*: *¿el nerviosismo* de “una petición apasionada”?
 - Ruptura de la racionalización y del contexto represivo.
 - *Posiciones incómodas* ante lo desemejante.
- 11. ¿Para qué filosofía después de Freud?.....347**
- Nietzsche y “el surgimiento de lo decisivo”.
 - La raíz empírica de “una maestría”: el dolor, la salud y *su fondo (Grund)*.
 - El “trabajo y el arte” del instinto.

- “Descubrimientos intuitivos” y “mantenimiento del dominio en la forma”.
- Sobre “las cosas que parecen inútiles”.
- Resistencias a la “furia racionalizada” contra *lo no idéntico*.

Bibliografía.....	378
Resumen en inglés.....	384

En la Sala de espera.

Se oye una voz, se dirige a la recepcionista sin saludar, sin presentarse. Habla entrecortadamente, respira mal y toma aliento, como si le faltara el aire después de cada palabra:

- ¿A qué hora tiene cita con nosotros?-

- Yo... Es que yo, no tengo cita...Pero me ha parecido que igual podrían ayudarme aquí. Mire, verá usted... Vine aquí hace dos años y necesito ayuda, alguien tiene que ayudarme, en algún sitio tienen que ayudarme...

- Sí, claro. Trate de decirnos qué es lo que le pasa

- Vine hace dos años, y otra vez lo mismo, sigo con lo mismo...- Después de un suspiro muy hondo la señora continua hablando: - Es que es muy difícil de explicar, sabe usted...

- Tranquílese y díganos qué es lo que le pasa para que podamos darle una cita.

- Fui a juicio, me pusieron vigilancia, pero no sé, parece que no basta. Mató a mi marido y a un hijo. Esa señora mató a mi marido y a mi hijo y esa señora sigue ahora en la calle. Últimamente la veo a menudo y tengo miedo, creo que también quiere matarme a mí. He llamado varias veces a la policía. En su día puse un juicio y aún estoy pendiente de la sentencia. Me pusieron escolta, pero se van por la noche... La señora esa, quiere matarme a mí también y tengo miedo, mucho miedo...- La recepcionista y la vigilante de seguridad cada vez hablan en un tono de voz más bajo y se hace difícil escuchar lo que dicen desde la Sala de espera. Sin embargo, la mujer sin cita, perseguida, habla cada vez más alto. Su voz y la fluidez de sus argumentos parecen aumentar de forma inversamente proporcional a cómo aumenta el silencio de sus supuestas interlocutoras y yo, sigo apuntando, transcribiendo lo que oigo. Hay cosas que sólo tras escribirlas puedes ser capaz de escucharlas:

- Lo que pasa ahora es que mi suegra ha muerto. Esa mujer era mi suegra, no sé si lo he dicho. Pero aunque haya muerto, hay otra mujer como ella que me está haciendo la vida imposible. No puedo salir de casa, ni coger el coche. El otro día vi incluso cómo intentaba entrar. Porque mi casa es muy grande, tengo un jardín y no se ve cuando entra alguien. Pero una vez que estás dentro, lo notas, se oye. Y... yo no tengo vigilante por las noches -

- Pero, no entiendo, ¿qué tipo de malos tratos viene usted a denunciar?, ¿qué le han dicho la policía y los jueces? Perdónenos, pero no acabamos de entender muy bien qué es lo que quiere que hagamos por usted-

- Pues, muy sencillo: ¡quiero que dejen de ponerme mujeres que me quieren matar!.. Se piensan que no lo sé, que no lo noto, que no me doy cuenta. Pero se equivocan, ustedes se equivocan- Al decir esto, se acelera su dicción y se oye incluso una carcajada nerviosa - Yo me doy cuenta y lo

veo, la veo, por todas partes, en la plaza, en el mercado y por la calle, todas tienen las mismas caras. No lo saben, pero yo las conozco... Se piensan que no sé que fueron ellas las que mataron a mi marido y a mi hijo y las que quieren matarme ahora a mí. Yo la veo, las veo y ustedes no hacen nada..

- Pero... ¿de qué tipo de mujeres nos está hablando y qué es lo que viene a solicitar de nuestros servicios?

-¿No es aquí donde ayudan a las mujeres? Les estoy diciendo que me han puesto a una mujer de ésas, me la han vuelto a poner y yo ya no sé qué hacer ni a dónde ir... Yo vi, yo lo vi. Yo no soy tonta ni estoy loca, sabe usted. Algunos se piensan que estoy loca, yo lo sé, me doy cuenta de que lo piensan, ¿lo están pensando ustedes también? Yo vi cómo mi suegra se marchaba de casa pero luego vino una mujer de ésas. Y está ahora en mi casa, igual se ha metido por algún agujero de la pared o igual se había escondido en el armario, no sé. Pero, me quiere matar, me quiere matar a mí también y necesito protección... Pero, ¿qué me está diciendo usted ahora?, que aquí tampoco pueden ayudarme, ¿pero no es esto un centro de información para las mujeres maltratadas?... Ay, ustedes no saben, nadie sabe lo que tengo yo por dentro, no sé a dónde puedo ir. He llamado a la policía y ellos intentan ayudarme, son unos buenos chicos que intentan hacer bien su trabajo, me dicen que me tranquilice, pero ellos no la ven, no conocen a esas mujeres, no saben el poder que tienen y lo que son capaces de hacer. Trato de explicárselo como hago ahora con ustedes y como hice con el juez. Sí, sí, les he explicado lo que pasa... Pero les he dicho que ellos no me entienden. Sí, me pusieron una escolta y hay un médico de ésos de la seguridad social que me ayuda y que una vez al mes habla conmigo, pero esas mujeres siguen en la calle y la policía no hace nada por detenerlas. Y yo... ¿Qué hago?, ¿qué es lo que quieren que haga? Soy una mujer preparada y educada, tengo estudios y eso. Soy una persona buena, sabe usted. Yo soy una persona buena que trata de defenderse, soy una ciudadana de mi país que pide ayudas. No voy a matar a nadie, pero si alguien me ataca a mí, comprendan que me tengo que defender- De repente se oye un silencio, titubea, vacila unos segundos y dice: - Ah...que no es aquí donde tengo que ir... Había creído que... en fin, bueno. ¿Dónde dice usted que tengo que ir?, ¿al Ayuntamiento? De acuerdo, muchas gracias por haberme informado, que tengan ustedes un buen día-

Estado de la Cuestión

Sobre los desarrollos contemporáneos de una “aporía”.

Estudios como el llevado a cabo por Jameson sobre la postmodernidad, proporcionan un marco de referencia con el que es posible describir la “atmósfera” en la que nos sitúan testimonios como el que recogí en las páginas con las que querría animar a iniciar la lectura de esta investigación. Son muchas las palabras con las que describir el “ambiente” al que esta investigación quisiera ofrecer un contrapunto: una “insipidez”, una ausencia de “escándalo”¹, una “falta de profundidad”, “un nuevo tipo de superficialidad en el sentido más literal”. El relato de lo ocurrido en esa *Sala de espera* pretende ser un ejemplo de las consecuencias a las que puede llevar esa “insipidez” en la que parecen cumplirse los temores que numerosas propuestas filosóficas ponen en relación con un *nihilismo* que está por ver hasta qué punto ha sido superado y en qué sentido se entendería esa *superación* en caso de que pueda ser afirmada como posible. “Palabras” como las que transcribí en esa *Sala de espera* ponen de manifiesto la emergencia de un ámbito en el que la filosofía actual también podría tener algo que seguir diciendo, es en este convencimiento donde el esfuerzo necesario para la redacción de estas páginas halla su principal impulso.

Además de las obras y periodos de elaboración que van a ser estudiados en esta investigación, quisiéramos invitar también a situarnos en esa “Sala” intentando mostrar que quizás no deberíamos seguir *esperando* ahí durante mucho tiempo más o, tal vez, esperar de otra manera. Si reparamos en eso, y enlazando con la crítica de Jameson, “la literalidad” de lo que se nos muestra en su sentido más “cotidiano” y “superficial”, también podría aportar un interesante material de trabajo. De esta forma, situándonos en el contexto sociocultural en el que este estudio trataría de enmarcarse, puede enunciarse cuál sería una de las finalidades hacia las que se orienta esta investigación: la restitución del vínculo entre la filosofía y la praxis, a través del estudio de las causas de “la enfermedad social” y de “la falta de racionalidad” que podría estar influyendo en estas causas. Siguiendo lo que propuestas como la que Honneth está articulando en sus esfuerzos por actualizar las ideas

¹ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 17

de la Teoría crítica a fin de liberar estas ideas del “aire polvoriento y anticuado”² que parece dificultar el trabajo con esta línea del pensamiento contemporáneo, encaminarnos hacia este objetivo de estudio a partir del trabajo con las obras de Freud y de Nietzsche, podría hacer que la Teoría crítica recibiera un impulso desde el que poder seguir tratando de ir *más allá* de “nuestra vanidad”, de “nuestro adorno y vestido de gala”, de “nuestra estupidez”.³ Nos hallamos así ante una invitación, “una tentativa” en el sentido nietzscheano que podría asignársele a este término, un reto intelectual que nos impulsaría a ahondar en el sentido que las críticas al subjetivismo y al nihilismo podrían tener en nuestros días si éstas se orientan hacia la profundización en una *deformación de la racionalidad humana*⁴ sobre la que todavía habría mucho que seguir pensando y haciendo. Desde la perspectiva que proporciona el establecimiento de este nexo entre enfermedad, sociedad y sentido de la racionalidad, las obras de los autores que se han elegido para el establecimiento del marco teórico en el que se sitúa nuestra investigación nos instan a extraer alguna alternativa con la que reaccionar ante el dolor que nos rodea, condicionándonos e influyéndonos en grado tal, que ya no es posible abordar el problema con “la pureza” de algunos de los métodos en los que se intenta catalogar el curso de los desarrollos habidos a lo largo de la historia de la filosofía europea. Tomando distancia con respecto a la concepción de la filosofía que se deduce de la defensa de este tipo de acercamientos a la cuestión, el dolor, la urgencia y el estado de los hechos ante los que aquí se nos sitúa, nos instan a responder con una actitud distinta a la del lamento o la del inmovilismo. Una actitud que, ante la impotencia frente a lo que ocurre, no desiste en echar mano del bolígrafo y del papel y, escribir, tratar de dejar constancia de lo que ocurre, aunque parezca que no tenga remedio. El valor de algunas palabras no está en ellas mismas sino en el tono en que se pronuncian, en el espacio que abren en nosotros días después de haber sido pronunciadas. A veces pueden pasar años y siguen resonando, pidiendo “ayuda”, como en el testimonio que me esforcé en recoger en esa *Sala de Espera* de la que desearía imaginar que es posible salir con argumentos lo suficientemente sólidos como para poder responder a las preguntas, a la urgencia, que ahí se puso en evidencia.

En línea con este empeño de escritura, de pregunta, de memoria y de acto que me animó a emprender esta investigación en la que llevo años inmersa, estudios como los emprendidos por Jameson y Honneth en torno a la “escisión”⁵ en el sujeto y en torno a los modos en los

² Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 28

³ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.174 Aforismo 227

⁴ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 73.

⁵ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.32

que *lo patológico* incidiría en la sociedad y en el sentido de la racionalidad con el que suponemos que podemos llegar a ser capaces de entender sus dinámicas, nos proporcionan un *impulso* para acercarnos a ese *deseo de cura* al que la filosofía también debería remitir; especialmente, cuando pretende confrontarse con el apremio que siente quien se esfuerza en seguir confiando en el valor del pensamiento y de la palabra. Ofreciendo un contrapunto al enfoque que proporcionan las investigaciones de Jameson y Honneth, el posicionamiento de Habermas en relación con las líneas temáticas que vamos a abordar a fin de desarrollar nuestro intento de poner en diálogo “la psicología profunda” de Freud con la propuesta de lo “no idéntico” (*Nichtidentische*)⁶ de la última filosofía de Adorno, proporciona también un interesante camino para el establecimiento de las líneas críticas que aquí van a ser puestas en juego. Entendiendo “la transmutación nietzscheana de los valores” como un objetivo deducido de la hipótesis del eterno retorno y de la teoría de la voluntad de poder, en *La crítica nihilista del conocimiento* Habermas advierte de que las relaciones entre conocimiento e interés⁷ que entrarían en juego en la filosofía nietzscheana no quedarían resueltas en la intención de “transmutación” que estaría implícita en la crítica nietzscheana a la moral. Se trata de una intención que es muy difícil de seguir de acuerdo con un orden secuencial al que, cómo vamos a ver en lo que sigue, las filosofías de Nietzsche y de Adorno ofrecerían serias resistencias en lo que respecta a su inclusión dentro de los parámetros explicativos de las interpretaciones al uso. Profundizaremos con más detenimiento en las implicaciones filosóficas de estas “resistencias”, lo que quisiéramos dejar indicado a modo de presentación de una de las líneas de problematización que van a ser abordadas en esta investigación es cómo, según Habermas, la crítica nietzscheana podría anularse en el nihilismo y conducir a un “subjetivismo” en el que no se resolverían algunas de las aporías con las que la filosofía contemporánea parece seguir confrontándose cuando intenta llegar a un acuerdo con respecto al significado de lo subjetivo y de sus relaciones con los ámbitos del conocimiento y de lo social. De esta posibilidad de “acuerdo” dependería, no sólo la coherencia de una propuesta teórica de actualización, sino también la respuesta a las más cotidianas de las preguntas desde las que en la sociedad actual se sospecha de la supervivencia de la función que la filosofía ejercería en nuestros días de “esto es lo que hay”.

Ofreciendo un contrapunto a la tautología implícita en este estribillo acomodaticio y quejumbroso, si ahondamos en los escritos que van a ser estudiados en esta investigación

⁶ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14 / W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 14

⁷ En esta “vinculación inmanente entre conocimiento e interés” confluyen las investigaciones realizadas al respecto por Freud y Nietzsche, motivo por el que se volverá en lo sucesivo a esta cuestión ya que supone una posibilidad de poner en relación las propuestas de ambos pensadores. Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*. “La crítica nihilista al conocimiento en Nietzsche”, pág. 19

en ellos se pone al descubierto “una dinámica filosófica”⁸ que, entrando en relación con “el impulso” del que animamos a partir, enlazaría estos desarrollos con el estudio de la obra freudiana llevado a cabo por Marcuse en *Eros y civilización*. La disociación entre subjetividad, sistema y expresión en la que se apoya la crítica habermasiana a la modernidad halla en esta “dinámica”, ensalzada en la investigación realizada por Marcuse de la obra freudiana, claves con las que compatibilizar estas críticas de Habermas con las líneas teóricas abiertas por sus predecesores en la Escuela de Frankfurt a través de sus esfuerzos de poner en diálogo la filosofía nietzscheana con las aportaciones de la teoría freudiana al tratamiento filosófico de la subjetividad. Pese a compartir con Nietzsche la atribución “ilusoria” que se le da al “yo”, y el consiguiente cuestionamiento de si tras esa constatación la relación sujeto-objeto puede entenderse en términos de una correspondencia, la divergencia de Habermas con Nietzsche se hace evidente cuando tras admitir este posible punto de encuentro, Habermas advierte de que, la atribución ilusoria del “yo”, y el descentramiento que implica dejar de presuponer una relación de correspondencia sujeto-objeto, lleva a un “subjetivismo” en el que el nihilismo nietzscheano “se consume”⁹. En lo que sigue, van a realizarse numerosas alusiones a lo que se estaría jugando en la afirmación de esta “consumación”, ya que es ahí donde podría quedar validada o invalidada la crítica del conocimiento de la que partirían las posiciones que adoptemos con respecto al subjetivismo y el nihilismo en el que podrían incurrir las propuestas filosóficas que van a estudiarse en esta investigación. La idoneidad de este planteamiento de Habermas para el establecimiento del marco teórico de referencia para esta investigación, viene dada porque facilita que desde un primer momento surja en nosotros la pregunta sobre qué es lo que ocurre cuando, en lugar de insistir en nuestra capacidad de preservar una relación de conocimiento, comprensión, racionalidad o interés, reparamos en que podrían existir planteamientos que poseen una necesidad de revisión más urgente. Sin obviar las bases teóricas de esta crítica habermasiana y las vías que a partir de ahí también podrían abrirse y recogiendo a su vez las insinuaciones realizadas al respecto por un gran número de filósofos contemporáneos, nuestro enfoque responde a la intención de conceder una mayor prioridad a la urgencia que aquí se estaría poniendo de manifiesto. Sin obviar las objeciones realizadas al respecto por filósofos como Habermas, propuestas como las de Nietzsche o Adorno, se hacen más difíciles de clasificar de acuerdo con el tipo de *clausura* que parece estar ensayando Habermas en su crítica. Es en el umbral que se abre entre esta *clausura* y el impulso que frente a ella opusieron las críticas de Freud, Nietzsche y Adorno al estatuto

⁸ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 122

⁹ Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*. “La crítica nihilista al conocimiento en Nietzsche”, pág. 45

contemporáneo de la cuestión de lo subjetivo donde quisiéramos invitar a situarse a quien se disponga a leer estas páginas. Como veremos, esta “clausura” conlleva una serie de consecuencias que trascienden el marco estrictamente teórico de la discusión que aquí tiene lugar. Son consecuencias que influyen en la forma misma en la que se concibe el ejercicio filosófico, algo que en el siglo XXI se está enfrentando a una “clausura” de importancia aún mayor que la de las disputas epistemológicas. Pese a las dificultades formales en las que este planteamiento nos lleva a adentrarnos, existen pruebas de que esa “imposibilidad” posee también su discurso, nos interpela de tal modo que la pérdida de actualidad se convierte en un problema de mayor envergadura de la que poseen las dificultades sistemáticas que ahí se ponen al descubierto. A quien toma conciencia de este hecho le llegan de forma más directa afirmaciones como las realizadas por Adorno cuando en *Dialéctica negativa* determina “el telos” de la filosofía en los siguientes términos:

“Por el contrario, el telos de la filosofía, lo abierto y descubierto, es tan asistemático como su libertad de interpretar los fenómenos que inerte afronta. Pero ella sigue teniendo que respetar el sistema en la medida en que lo heterogéneo a ella se le enfrenta como sistema”¹⁰.

Siendo quizás más consciente de lo que implica la interpelación con la que la realidad mide la actualidad del pensamiento que se orienta hacia el “telos” reivindicado por Adorno como uno de los aspectos más propios de la *experiencia filosófica*, casi dos décadas después de su crítica a la concepción nietzscheana del conocimiento, Habermas replantea el cuestionamiento realizado en torno a las relaciones existentes en la filosofía nietzscheana entre nihilismo, conocimiento y subjetividad, formulándolo ahora como el “problema de una justificación de la modernidad desde sí misma” en el que se pondría de manifiesto “una paradoja”¹¹ en la que convergen algunas de las líneas teóricas en las que se enmarca el planteamiento que se pretende abordar en esta tesis doctoral. La contradicción que subyace a esta *paradoja* posee un gran número de formas de ser enunciada y, lejos de ser interpretada como una confusión en la que se cierra el avance del pensamiento contemporáneo es ahí donde también pueden hallarse posibilidades de que éste siga activo en aras a una modificación de la realidad en la que no se reproduzcan las inercias frente a las que Freud, Nietzsche y Adorno opusieron la defensa de su *tarea*.

¹⁰ W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág.30

¹¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 21

La resistencia de un “impulso filosófico”.

Desde el posicionamiento de Habermas frente al discurso filosófico de la modernidad, la paradoja que constituiría el núcleo de nuestra reflexión sobre los vínculos existentes entre “la psicología profunda” de Freud y la filosofía de “lo no idéntico” de Adorno, puede ser expresada a partir del siguiente interrogante: ¿es posible obtener criterios que, partiendo de la subjetividad y de la autoconciencia, sean válidos a su vez para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma? A partir de esta pregunta, el planteamiento de la crítica habermasiana a la filosofía nietzscheana está en mayor consonancia con el enfoque que estamos trazando para esta investigación. La lógica establecida a fin de afianzar los nexos existentes entre la subjetividad, la autoconciencia y la discordia de la modernidad consigo misma, contribuye a poner el acento sobre los presupuestos de las relaciones entre conciencia y autoconciencia en detrimento de la crítica al conocimiento realizada años antes. Profundizar en estos presupuestos implica así abrir un camino en el que, sin abandonar la importancia que la teoría del conocimiento posee en estas conceptualizaciones, nos sitúa en ámbitos de reflexión “anteriores” en los que el trabajo con estos “presupuestos” entra en relación directa con las propuestas que a este respecto podrían deducirse del trabajo con la obra de Freud.

De esta forma, situando esta “discordia” en el núcleo de sus consideraciones sobre las relaciones entre modernidad y pensamiento contemporáneo, Habermas vuelve a apelar en 1985 a la filosofía nietzscheana, considerándola ahora como una “plataforma giratoria”¹² a partir de la cual lleva a cabo una crítica a sus predecesores en la Escuela de Frankfurt. Seguir estas conceptualizaciones de Habermas permite trazar los pasos de una crítica con la que quisiéramos enfatizar en esta investigación la existencia de otras vías de cuestionamiento en las que sería posible seguir trabajando. Con ello, “la psicología profunda”¹³ de Freud y la filosofía de “lo no idéntico” de Adorno no tendrían por qué quedar clasificadas como un intento frustrado más que *fracasaría* a la hora de dotar nuestras reflexiones de elementos con los que avanzar más allá de “la aporía”¹⁴ que ahí se está

¹² *Op. cit.*, pág. 117 Como vamos a ver en lo que sigue y, tal como se evidencia en las abundantes referencias a Nietzsche realizadas en *dialéctica de la Ilustración*, este recurso de Habermas a Nietzsche constituye una prueba muy evidente de la importancia que la obra de Nietzsche posee en los planteamientos de la Teoría crítica. Esta afinidad es uno de los motivos que propiciaron la elección de la filosofía nietzscheana como uno de los ejes principales desde los que va a realizarse el diálogo entre “la psicología profunda” propuesta por Freud y el sentido de “la filosofía de lo no idéntico” que es posible inferir de los últimos escritos de Th. W. Adorno.

¹³ Nos referimos de esta forma a los aspectos de la teoría freudiana que van a ser estudiados en esta investigación apoyándonos en la forma en que Freud se refirió a ella en: Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

¹⁴ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89 En investigaciones anteriores en torno a esta cuestión, Habermas ahonda de forma más pormenorizada en cuáles serían las implicaciones filosóficas de esta “aporía” de la que, a su parecer, “Adorno ya no quiso salir” y con respecto a la que en la filosofía habermasiana se ofrecería como una

señalando. Entendiendo la propuesta con la que Horkheimer y Adorno instaron a comprender esa “discordia” de la modernidad consigo misma como un intento de “orientar su pensamiento hacia una crítica del entrelazamiento ente mito e Ilustración, que yerra por no poseer “la sensibilidad suficiente” con respecto a “los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa”¹⁵ - lo cotidiano y la comunicación constituyen los puntos de fuga utilizados por Habermas para distanciarse de sus predecesores, a quienes critica el hecho de haber presentado una “aporía”¹⁶, con respecto a la que en *Dialéctica de la Ilustración* no se propone una “salida”. De este modo, junto al error de “subjetivismo” señalado años antes en Nietzsche, el posicionamiento de Horkheimer y Adorno con respecto a la racionalidad ilustrada pasa a formar parte de aquello que Habermas excluye en aras a una “filosofía realizable” desde la que parece anunciársenos una *salida* en la que se salvaría a su vez algo “común” entre su propuesta y la de los primeros filósofos de La Escuela de Frankfurt:

“Una relación entre personas en la que el autoextrañamiento por el que uno se identifica con el modelo del otro, acomodándose suavemente a él, no exige el abandono de la propia identidad, sino que permite que coexistan la dependencia y la autonomía”¹⁷.

A pesar de los vínculos existentes entre estas conceptualizaciones, en las que se busca una alternativa al “descentramiento de la subjetividad, no obviando ni las consecuencias discursivas de este *descentramiento* ni el esfuerzo que el individuo debe hacer para soportarlo, el encuentro entre estas dos vías de cuestionamiento queda detenido en “una aporía” ante la que Habermas insiste en buscar “una salida”. Al no poder ser reducida a las relaciones sujeto-objeto, la facultad mimética que podría llevar a la “coexistencia” en la que el horizonte de las críticas habermasianas a la modernidad podría converger con el abierto por sus predecesores en la Escuela de Frankfurt, es entendida por Habermas como “mero impulso, como lo simplemente opuesto a la razón”¹⁸. Sin embargo y, en línea con el planteamiento que va a seguirse en esta investigación, existen propuestas que desde la filosofía actual llamarían a profundizar en la posibilidad de afirmar otras posibilidades de orientarnos hacia esta *razón*. El objetivo consistiría en situarse en un paso previo al establecimiento de esta oposición a fin de ahondar en la crítica del conocimiento que

acción comunicativa en la que está por ver hasta qué punto se resuelve la problematización de la que parte. Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, pág. 490

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 161

¹⁶ *Op. cit.*, pág. 89

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Op. cit.*, pág. 90

supone la puesta en relación entre “psicología profunda”¹⁹ y *filosofía de lo no idéntico* que vamos a ensayar en esta investigación. Subjetivismo y nihilismo no serán por tanto los extremos últimos entre los que oscilará la argumentación que aquí va a ser desarrollada, en un intento de actualizar propuestas quizás no “tan pasadas de moda” como se acostumbra a afirmar cuando obviamos hasta qué punto se están cumpliendo sus diagnósticos en la realidad social en la que se sitúa este cuestionamiento.

Reduciendo la mayor parte de su propuesta a un “ámbito de la estética”, al que Habermas remite en un tono que parece algo despectivo, a juzgar por el poco valor que se le concede en lo que concierne a las posibilidades atribuidas a este ámbito a la hora de lograr la pretendida “comunicación”²⁰ en la que se conciliarían autoextrañamiento, dependencia y autonomía, Benjamin²¹ es uno de los filósofos elegidos para ilustrar los efectos del “repliegue”²² ante *la paradoja* que Habermas pretende trascender con su posicionamiento. Compartiendo con Habermas esta voluntad de no ceder a la alternativa del *repliegue* en la que también quedaría detenido el desarrollo que se pretende llevar a cabo en esta investigación, nuestro enfoque difiere sin embargo con algunas de las apreciaciones opuestas en la crítica a los autores de *Dialéctica de la Ilustración* llevada a cabo por Habermas en *el discurso filosófico de la modernidad*. Inscribiendo en el ámbito de la crítica estética el momento en el que según Habermas tiene lugar “el problema de la justificación de la modernidad desde sí misma”²³ autofundamentación, experiencia del tiempo y descentramiento de la subjetividad son entendidos como los signos en los que se pondría de manifiesto “la paradoja de una modernidad devenida transitoria”²⁴ en la que se haría necesaria la búsqueda de criterios con los que contrarrestar “la aporía” de los intentos de oponerse a una razón instrumental que sin embargo, parece haber penetrado “hasta lo más íntimo” de la razón que por otra parte haría posible el hallazgo de una alternativa a la lógica implicada en el sentido de la instrumentalización denunciado por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Aunque la filosofía de Benjamin no va a poseer una importancia central en el establecimiento de los ejes temáticos en los que se estructura esta

¹⁹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

²⁰ En lo que sigue y, partiendo a su vez de la afinidad existente con los planteamientos tomados por Nietzsche y Freud a este respecto, se va a poner en relación esta pretensión habermasiana de afirmar la “comunicación” con el sentido y la prioridad que se le conferiría a este factor en la filosofía adorniana, probándose hasta qué punto la propuesta de Adorno, lejos de descuidar o eludir “la comunicación” concede a ésta una importancia primordial a la hora de señalar dónde tendría su “nervio vital” la filosofía que todavía pretenda seguir *justificándose* como tal. W. Adorno, Th., “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th., *Filosofía y superstición*, pág. 11

²¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 23

²² *Op. cit.*, pág. 161

²³ *Op. cit.*, pág. 18

²⁴ *Op. cit.*, pág. 21

investigación, quisiéramos incidir de forma tangencial en cómo el concepto benjaminiano de historia es considerado por Habermas como la expresión de la paradoja de una modernidad “devenida transitoria” e imposibilitada de sus ansias de creencia en un futuro que pudiera ser asumible en la linealidad que a éste le confiere su creencia en “el progreso”. En posteriores apartados se aludirá a las relaciones existentes entre esta lógica empleada por Habermas en su crítica y la problematización llevada a cabo por Freud en *El malestar en la cultura*. Es ahí donde se abre una perspectiva desde la que “la aporía” criticada por Habermas, lejos de constituir una clausura a las vías que aquí se abren, podría entenderse como una posibilidad de *dinamizar* filosóficamente la problemática existente en el núcleo de las oposiciones que se dan entre la crítica a la razón instrumental y el sentido de la razón que podría seguirse defendiendo a partir de una crítica en la que Habermas concede que – aunque sea desde cierta “ambivalencia”- se dan interesantes *coincidencias de contenido* entre Horkheimer, Adorno y Nietzsche. Dos son las líneas señaladas por Habermas para indicar en qué consistirá esta *ambivalente* coincidencia entre la filosofía nietzscheana y “el impulso” al que concede que Adorno se mantuvo “fiel”: “la prehistoria de la subjetividad”²⁵ y las críticas al conocimiento y a la moral que ahí podrían ser actualizadas.

En aras a la necesidad de progreso a la que el argumento esgrimido por Habermas tiene el mérito de no renunciar y a la que también se adscribirían los desarrollos que van a ser realizados en esta investigación, oponiéndose a lo transitorio, Habermas marca la distancia con sus predecesores y no satisfecho con las propuestas que hasta ahora ha dejado relegadas en los márgenes de su pretensión de discursividad, insiste en mostrar cómo la coacción que lleva al sujeto a objetivar y a objetivarse ha penetrado hasta “lo más íntimo de la razón”; *una intimidad* a la que sin embargo veremos cómo la obra de Freud incide en que no debe darse por supuesta. Llegamos así a un posible momento de acuerdo cuando, situándose en el núcleo de esta “coacción”, Habermas hace mención a la necesidad de una crítica a la razón instrumental que fuera realizable desde “un enfoque materialista”²⁶ en el que sería posible rastrear la vigencia que las críticas de Nietzsche y de Freud poseerían en el afianzamiento de esta perspectiva en la que Habermas reconoce que se mantuvo la fidelidad de Adorno a su “impulso filosófico”. No obstante, a pesar de reconocer esta posibilidad de convergencia y en línea con el posicionamiento adoptado en la crítica realizada años antes a la concepción nietzscheana del conocimiento, Habermas vuelve a

²⁵ *Op. cit.*, pág., pág. 150

²⁶ *Op. cit.*, pág. 89. Esta sugerencia de Habermas coincidiría con el enfoque planteado por Assoun en sus trabajos con Freud y Nietzsche, haciendo posible el estudio de una vía crítica que, siguiendo investigaciones como la de Assoun, permitiría llevar cabo una revisión de cuál sería “el lugar” del psicoanálisis entendido como “una comprensión materialista de lo real”. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 241 – 246.

discrepar con la metodología empleada, no quedando muy claro si el motivo de esta discrepancia se debe a las características de la lógica de la argumentación o a “la posición incómoda” en la que ésta puede colocarnos:

“Por qué es menester seguir dando vueltas a la contradicción realizativa, de por qué hay que empecinarse en ella, de por qué solamente un insistente e incansable desarrollo de la paradoja puede mantener la perspectiva de esa “memoria de la naturaleza del sujeto”, casi mágicamente conjurada, “en cuya consumación se cifra la desconocida verdad de la cultura”²⁷.

Frente a esta “contradicción realizativa” Habermas opone un “repliegue”²⁸ y procede a analizar las relaciones existentes entre la filosofía nietzscheana y el discurso de la modernidad, centrando ahora el estudio de la tríada modernidad- subjetividad- racionalidad en una constatación a partir de la que trata de salvarse una posibilidad de fijar el enfoque materialista con el que poder seguir desarrollando una crítica a la razón instrumental a partir del legado que las obras de Nietzsche y Freud pueden seguir ofreciendo a este tipo de planteamientos: la subjetividad se relaciona consigo misma de un modo “descentrado”, y la razón, otrora centrada en el sujeto, se ve confrontada en virtud de este descentramiento con “lo absolutamente otro”²⁹ de sí misma. La obtención de criterios que, partiendo del cuestionamiento de las relaciones entre subjetividad y pensamiento, pudieran servir a su vez para la crítica de una modernidad en discordia consigo misma, se concreta para Habermas en una crítica a las implicaciones existentes entre el descentramiento de la subjetividad y las posibilidades de autocercioramiento fuera del marco de la filosofía de la conciencia. Estableciendo el núcleo de la problemática a tratar a través de estos dos complejos ejes de cuestionamiento, el descentramiento de la subjetividad y la crítica a las filosofías conciencia listas convergen en la fijación de una misma temática, y Habermas sitúa en el “descentramiento” de la subjetividad “una transfiguración” de la irracionalidad en términos metafísicos con respecto a la que toma posición realizando afirmaciones como las que siguen: “El científico escéptico que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la perversión de la voluntad de poder, la rebelión de las fuerzas reactivas y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto, tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault; el crítico de la metafísica, que, como iniciado reclama para sí

²⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

²⁸ *Op. cit.*, pág. 160

²⁹ *Op. cit.*, pág. 122

un saber especial y que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces en el pensamiento presocrático, tiene sus sucesores en Heidegger y Derrida”³⁰.

Pese a que no nos adscribamos a este posicionamiento habermasiano en relación con las derivas posmodernas de la filosofía nietzscheana, el mapa que aquí podría perfilarse, a modo de guía por los territorios en los que estas perspectivas nos incitarían a hacer incursión, facilita el establecimiento del marco teórico que esta investigación pretende tener como referencia. Por este motivo, prestamos también un especial interés al modo en que Habermas trata de centrar su esfuerzo en paliar los efectos que el “descentramiento de la subjetividad” produciría en la sistematización filosófica contemporánea. Para ello, su crítica pasa del cuestionamiento de las relaciones entre subjetividad y crítica del conocimiento a la búsqueda de criterios con los que responder a los planteamientos modernos desde un enfoque que trascienda a la “filosofía de la conciencia”. No obstante, pese a reconocer que filosofías como la nietzscheana y teorías como la de Freud permitirían abordar las relaciones entre conciencia y razón que se dan dentro del ámbito de consideración de la cuestión de lo subjetivo, y pese a admitir la existencia de importantes coincidencias de contenido en lo referente al trazado de una prehistoria de la subjetividad en las críticas nietzscheanas al conocimiento y la moral, el posible acuerdo entre estas dos líneas de pensamiento vuelve a someterse una vez más a la insistente desconfianza de Habermas a la hora de conceder una valoración positiva a las alternativas críticas que aquí podrían seguir estando vigentes para quien se propone objetivos como el de poner en diálogo la concepción freudiana de “la psicología profunda” con la propuesta adorniana de responder a las contradicciones de la teoría moderna del conocimiento con una crítica al sentido de “lo idéntico” que estaría interactuando en los procesos de instrumentalización en los que la filosofía contemporánea vería obturados sus intentos de desarrollo. Perseverando en su particular perspicacia con respecto a sus interlocutores filosóficos más cercanos, Habermas acaba calificando a la filosofía nietzscheana como la prosecución de la crítica a través de la búsqueda de “un refugio en la teoría de poder”³¹. La filosofía de Nietzsche adquiere así una función de tránsito que Habermas utiliza para expresar sus diferencias con sus predecesores en los siguientes términos:

“Quien en un lugar que antaño la filosofía creyó ocupado por sus tareas de fundamentación última se empeña en aferrarse a una paradoja, no solamente

³⁰ *Op. cit.*, pág. 125

³¹ *Op. cit.*, pág. 159

adopta una posición incómoda; sólo puede mantener esa posición si al menos puede hacerse plausible que no existe una salida de ella”³².

Como *sucesor* de “el crítico a la metafísica”, Derrida no se salva tampoco de lo que Habermas descarta en pro de la lucha contra la “incomodidad” y la falta de “salidas” y, de modo similar al posicionamiento que toma con respecto a la dialéctica negativa de Adorno, la *deconstrucción* de Derrida es entendida como: “respuesta distinta a un mismo problema”³³. Asistimos así al desarrollo de algunos de los procesos argumentativos con los que Habermas intenta salir de una “aporía” que, oscilando entre los extremos del nihilismo y del subjetivismo, nos sitúa ante el riesgo de que la salida ensayada por el defensor de “la racionalidad comunicativa” quede bloqueada ante la inminencia de la misma paradoja que con su propuesta pretende trascender. Se juega aquí la posibilidad de un paso argumentativo de carácter crucial ya que, además de la lógica propia del razonamiento seguido por Habermas en su crítica, en el cuestionamiento que aquí se abre convergen también las críticas en las que queda fijado el marco teórico de referencia de la investigación que va a llevarse a cabo en estas páginas. Estableciendo los principales ejes del asunto, Habermas subraya cómo de las respuestas que demos dependería la posibilidad de evitar que el conocimiento quede reducido al marco de una *filosofía de la conciencia*, contra la que veremos que Freud también experimentó “un choque”³⁴ muy significativo en lo que respecta a la comprensión de las relaciones entre psicoanálisis y filosofía. Ahondando en esta implicación mutua entre subjetividad, conciencia y crítica del conocimiento en la que también va a profundizarse en esta investigación, pese a admitir con Nietzsche la afirmación de un carácter *ilusorio del yo* y pese a valorar positivamente “la prehistoria de la subjetividad”, Habermas insiste en su advertencia de que esta crítica nietzscheana no sería suficiente para proponer una alternativa a la “aporía” con respecto a la que trata de posicionarse en su intento de extraer los posos de instrumentalización que las críticas de Horkheimer y Adorno a la Ilustración podrían haber dejado sedimentados en lo más íntimo del sentido de “la razón” que Habermas intentaría salvar de los esfuerzos dialécticos realizados por sus predecesores. Si bien queda claro que la crítica a la razón instrumental debería salir del marco de la filosofía del sujeto, a fin de cumplir su intención crítica, este empeño parece detenerse en una *incómoda* “contradicción realizativa”³⁵. “Dejar ver” *la herida* no parece bastar, y la *incomodidad* fuerza a Habermas a buscar una “salida”, ante la que la herida no

³² *Op. cit.*, pág. 160

³³ *Op. cit.*, pág. 225

³⁴ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

³⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

parece cerrarse del todo, anunciándose en ello algunos de los diagnósticos que su compañero de Escuela lanzaba en 1953, alentando a una actualización de las premisas psicoanalíticas y filosóficas con las que se abordaba la crítica cultural del momento. Un momento para muchos “superado”, *pasado de moda* y sin embargo no lo suficientemente integrado en nuestro quehacer intelectual si tenemos en cuenta el estado de los hechos. Marcuse dejó expresado con una metáfora bastante ilustrativa aquello sobre lo que esta constatación podría animarnos a actuar: “las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno”³⁶.

Contradiendo el dicho popular, parece que, por sí mismo, el tiempo “cura poco” y, de hacerlo, existen críticas filosóficas que nos instan a ser cautos con los resultados a los que puede llevarnos el consuelo que se trata de obtener con este dicho. Un año antes de que Habermas se dispusiera a dar continuidad al discurso filosófico de la modernidad, tratando de responder a las exigencias de autocercioramiento del yo moderno desde una alternativa que no se redujera a los límites de la filosofía del sujeto, Jameson emprendía esta misma labor aportando un enfoque en el que se adopta una actitud distinta ante la evidencia de esta “herida”. Como se ha dejado claro en aquello de lo que da testimonio el relato con el que introducimos esta investigación, y distanciándonos con ello de los temores expresados por Habermas al respecto y del “repliegue”³⁷ ante las amenazas de lo asistemático, el sentido de lo filosófico al que esta investigación se adscribe, no puede conformarse con un *repliegue* ante lo que “irrumpe”. Bien al contrario, es a eso a lo que deseáramos abrir nuestro estudio, a fin de poder encontrar claves con las que seguir interviniendo en lo que urge, sea una necesidad de pensamiento o sea también la evidencia de constatar su imposibilidad. Todavía no le hemos dado nombre pero sí se está tratando de alertar de lo que ahí se nos manifiesta, cuestionando y cuestionándonos y, tal vez, mostrando con esas preguntas – heridas, abiertas, absurdas, desesperadas – una apertura de contenidos y de espacios que la filosofía contemporánea lleva décadas requiriendo a fin de actualizarse. Como veremos en las alusiones que van a realizarse al respecto en los apartados de esta investigación, se trata de “algo” que en un gran número de obras aparece bajo el signo de lo indeterminado, de lo impreciso y, a menudo, incluso inquietante. Aunque exista una “función gramatical” en las construcciones sintácticas en las que se enuncia (*Ello*, *eso*, un sintagma nominal de carácter impersonal que sin embargo sigue operando como sujeto y objeto de algunas de las afirmaciones en las que se insiste en su existencia), ese “algo” es difuso, de

³⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 214

³⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 161

apariciencia “extraña”. A menudo el tratamiento de la naturaleza de ese “ser” que autores como Benjamin y Adorno introdujeron en sus filosofías, adquiere el carácter de algo inconcreto, de significado impreciso. El recorrido que va a realizarse en esta investigación requiere del lector una concesión a modo de preámbulo, admitir que “el ser” (*ein Wesen*)³⁸ que ahí se nombraría, insiste, inscribiendo en el centro mismo del proceder filosófico un imperativo de autorreflexión que tiene en frente una urgencia para cuya presentación resulta muy idónea la caracterización del ser realizada por Kafka en un escrito señalado por Adorno como uno de “los episodios más difíciles”³⁹ de la obra de Kafka:

“A primera vista se parece a un carrete de hilo, chato y en forma de estrella, con hilos arrollados; por supuesto, sólo son trozos de hilo viejos y rotos, de diversos tipos de colores, enredados y llenos de nudos. Pero no es solamente un carrete, porque del centro de la estrella sobresale un pequeño travesaño, y sobre éste, en ángulo recto, se inserta otro. Con ayuda de este último, de un lado, y de una de las puntas de la estrella, del otro, el conjunto puede sostenerse como sobre dos patas”⁴⁰.

Dialéctica de la Ilustración y dinámica de la patología cultural.

Volviendo a las líneas teóricas que se están articulando en el establecimiento del marco de referencia en el que se inscribe nuestra investigación, y dejando para más adelante el tratamiento de cuáles serían las implicaciones filosóficas entrañadas en la respuesta afirmativa a la pregunta sobre las existencias a las que seres como Odradek darían *palabra*, lejos de obviar los vínculos existentes entre el nihilismo y el subjetivismo, el recorrido que estamos trazando a partir de las críticas de Habermas, nos coloca ante una subjetividad en la que se manifiesta la necesidad de ahondar en las causas de un “descentramiento”, que esta por ver hasta qué punto permite ser abordado sin que este mismo esfuerzo nos lleve a una asistematicidad en la que obtendríamos como conclusión la expresión de aquello mismo a lo que estamos tratando de dar respuesta. Se trata, resumiendo la cuestión, de averiguar

³⁸ Kafka, F. Preocupaciones de un cabeza de familia. La metamorfosis y otros relatos, pág.155/ Kafka, F., Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten, S. 282

³⁹ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 263 En la correspondencia mantenida entre Adorno y Benjamin encontramos pruebas de hasta qué punto intrigó a ambos filósofos “el ser” que en este *episodio* aparecería. *Correspondencia (1928 – 1940)*. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, pág 79 y pág. 115

⁴⁰ Kafka, F. *La metamorfosis y otros relatos*, “Preocupaciones de un cabeza de familia”pág.155 Para una aproximación más precisa al “desafío” que este relato de Kafka significa dentro del marco de las investigaciones filológicas realizadas al respecto, remitimos a: Montané, A., “Una cosa extraña entre las cosas. Acerca de *Die Sorge des Hausvaters* de Franz Kafka.

cómo es posible asumir “el carácter ilusorio del yo” que Habermas concede a Nietzsche el mérito de haber advertido, sin que ello nos lleve a una disolución de las condiciones de argumentación sobre las que esta constatación debería asentarse a fin de evitar *ilusiones* de carácter todavía más perjudicial que aquello para lo que deberían constituir una posibilidad de contrapunto.

La dificultad entrañada en un propósito semejante es más que evidente; no obstante, existe un gran número de estudios y de perspectivas que permiten perfilar la cuestión, ofreciendo con ello un valioso apoyo a la hora de lidiar con la complejidad inherente a las conceptualizaciones en las que se enmarca este estudio. Entrando en diálogo con la crítica de Habermas, autores como Sloterdijk alertan sobre cómo este “peligro” supone a su vez la negación de otros tantos contenidos asociados a la defensa que el ejercicio de la labor filosófica debería suponer, si no quiere verse apartada en los márgenes en los que actualmente tienden a verse desechados quienes detentan un *saber* del que Adorno declaró su “bancarota frente a las reales finalidades sociales”. No obstante, a esta constatación crítica Adorno opone al mismo tiempo una “resistencia” sobre la que quisiéramos invitar a reflexionar sobre la vigencia de las conceptualizaciones en las que podría seguirse fundando su derecho a ser. “La resistencia contra el actual ejercicio corriente y contra aquello a lo que éste sirve: la justificación de lo que ya es.”⁴¹ La mención a esa “herida” y en la diferencia en la forma con la que se refieren a ella Marcuse y Habermas se señala el núcleo de un cuestionamiento que no parece haber quedado cerrado del todo. Partiendo de este convencimiento en esta investigación va a profundizarse en el sentido filosófico al que apuntarían autores como Marcuse cuando aluden a “una herida”, ante la que el pensamiento no tiene por qué quedar clausurado, ya que es precisamente ahí donde se activaría el “nervio” de un cuestionamiento que todavía podría poseer vigencia. Si entendemos este cuestionamiento en su vínculo interno con la realidad de la que parte, el marco que aquí se está trazando remite así a *una herida abierta*, una pérdida que en nota a pie de página, Sloterdijk pone en relación con los motivos de “la extinción de autores filosóficos como Adorno” y su sustitución por “el filósofo de congreso y asistente a comisiones”. Algo que no sería lo peor, Sloterdijk lo deja bien claro, proporcionándonos una recurrente ilustración de la amenaza en la que *la resistencia* adorniana podría seguir hallando su impulso:

“(El saber) no pasa a ser más que un medio para desarrollar conjeturas, así como un instrumento de ayuda para hacer elecciones dilemáticas, se autoconsolida la avanzada democracia de la información como una suerte de asamblea de

⁴¹ W. Adorno, Th, “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th, *Filosofía y superstición*, pág. 11

ignorantes casi similares, que envueltos en este claroscuro general, buscan en este lado de lo trágico soluciones relativamente mejores a sus, relativamente generalizables, problemas vitales.”⁴²

La denuncia con la que Horkheimer y Adorno introducen al lector en las primeras páginas de *Dialéctica de la Ilustración*, recupera actualidad en la descripción que lleva a cabo Sloterdijk del panorama intelectual del momento: “la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales”⁴³. Con ello, además de ensalzar el valor descriptivo que las críticas de Sloterdijk, Horkheimer y Adorno poseen para la determinación del contexto de nuestra investigación, tiene lugar también una reivindicación crítica en la que, a partir de autores como Freud y Nietzsche, podría seguir siendo posible extraer claves con las que elucidar en qué puede existir el ejercicio de la filosofía en la situación actual.

Nuestra investigación se sitúa así frente a hechos en los que la credulidad, la pedantería, el temor y la indolencia poseen consecuencias más graves que las de la contradicción que a menudo se pretende ocultar con estas actitudes. Sin dejar de tener en cuenta la agudeza de las críticas que autores como Habermas opondrían a este intento, el enfoque que va a tomarse en esta investigación se sitúa del lado de aquello que se enuncia cuando, cuatro décadas antes de que Habermas expusiera su posicionamiento frente a la modernidad, Horkheimer y Adorno solicitaban de la comunidad cultural e intelectual: un “matrimonio (*Ehe*) del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas”⁴⁴. A la tríada modernidad – subjetividad – racionalidad en la que estamos enmarcando el ámbito teórico de referencia para esta investigación, se suma ahora la importancia de otro elemento en torno al que va a centrarse de forma más concreta nuestra reflexión: el por qué de “la ausencia de escándalo” en la que se neutraliza la función que *el amor al saber* podría oponer a la hora de incidir en los aspectos más cotidianos en los que se evidencian los motivos de la crisis social en la que vivimos. La complejidad de las cuestiones filosóficas a las que nos estamos refiriendo se concreta, se materializa, puede contextualizarse, en una *Sala de espera*, en nuestro puesto de trabajo y, no es en las obras de la historia de la filosofía donde nos es dado encontrar las respuestas si no en la actitud y en el gesto con el que nos dispongamos a tratar de entender y de hacer algo en relación con lo que ahí se pone al descubierto. Asumiendo aquello que la consideración del “estado de las cosas” impone como contrapunto

⁴² Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág.83, nota 51.

⁴³ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.59

⁴⁴ Op. cit., pág.59/ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.9

a las elucubraciones en torno a las relaciones entre subjetividad y racionalidad, en la introducción a *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* Jameson ensaya un trabajo que posee interesantes puntos de encuentro con algunos de los temas abordados por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Aclarando el porqué de la elección del ámbito de problematización comprendido en la designación del “postmodernismo” y en “la lógica cultural” que ahí estaría entrando en juego, la argumentación de Jameson incide en que el modo en que estudiemos los fenómenos constitutivos de lo que se llama “postmodernismo”, dependerá de la posición que tomemos en relación con la pregunta de si se da o no se da “una ruptura radical” con respecto a etapas anteriores del pensamiento. Negando que se haya dado esta ruptura, Jameson señala cómo la “continuidad” en relación con anteriores etapas del pensamiento tiende a estar oculta por una ausencia de “escándalo”⁴⁵ en la que se pone de manifiesto la primera y la más evidente de las diferencias entre la época modernista y la llamada “postmodernista”: *un tipo de insipidez o falta de profundidad, un nuevo tipo de superficialidad*⁴⁶.

En línea con la denuncia de esta “insipidez” de la que alerta Jameson, y con una perspicacia similar a la que puede observarse en nuestro acercamiento a las objeciones a este respecto realizadas por Horkheimer, Adorno y Marcuse, Sloterdijk modula el distanciamiento del que hace gala Habermas en algunos de los momentos de sus reflexiones sobre el discurso de la modernidad, aportando otra clase de matices a la controversia sobre hasta qué punto han sido superadas las aporías a las que la filosofía moderna trató de dar respuesta. Partiendo de las observaciones realizadas al respecto por Canetti y enlazando con el estudio realizado por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* de “la alteración anímica” (*seelische Veränderung*)⁴⁷ impuesta por la masa al individuo, Sloterdijk caracteriza a “la masa postmoderna” como “un compuesto gaseoso”. Junto al valor descriptivo de esta caracterización, Sloterdijk indica a su vez cómo, definiendo su actuación como la lógica de “la diferencia que no hace distinciones”, este “compuesto” revela *un misterio formal* a la

⁴⁵ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 17 Jameson encuentra un ejemplo de esta continuidad oculta en el modo en el que las reacciones y los modos de expresión surgidos como respuesta a las tensiones inherentes a la oposición entre élite y masa “ya no escandaliza a nadie”. En línea con la puesta en relación de los estudios que estamos trabajando en el establecimiento del Estado de la cuestión, esta ausencia de *escándalo* posee interesantes puntos de encuentro con las claves aportadas por Sloterdijk en 2002 para el señalamiento de las consecuencias a las que lleva esta imposibilidad de distinguir entre cultura de masa y cultura de élite. Más adelante se aludirá a la importancia que posee en este tratamiento por Sloterdijk con *Psicología de las masas y análisis del yo*.

⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 29

⁴⁷ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 69 / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.35. Dado el problema que se plantea al traducir el término alemán “Seele”(alma)- “seelische” (ánimico) como “alma” o “psique”, optamos por seguir la traducción usada por Amorrortu a fin de dejar constancia de los matices existentes en el texto de Freud en lo que respecta a las diferencias que podrían existir según se menciona “lo psíquico” o “lo anímico”.

mirada que atiende con astucia a sus efectos: “una indiferencia diferenciada”, expresada en la “jerga de un individualismo aplanado”⁴⁸. Si no logramos hallar alternativas al estado de los hechos que aquí se evidencia, el pronóstico no parece nada alentador. Sin embargo, es partiendo de este desaliento desde donde se nos insta a ahondar en *la naturaleza de las cosas* a fin de hallar las salidas necesarias para encontrar las alternativas al subjetivismo y al nihilismo en los que puede derivar la crítica a la filosofía de la conciencia que la actualidad filosófica está requiriendo. Colocándonos en este contexto, las obras que aquí están siendo comentadas nos sitúan ante una dificultad con la que se nos advierte de los riesgos entrañados en la voluntad de tomar posición con respecto a lo que aquí se nos pone en evidencia. A quien lo ha observado y quien lo ha vivido en su cotidianeidad y en el ejercicio mismo de su trabajo asalariado, no puede serle difícil aceptar que la motivación que lleva a adentrarse en estos terrenos no está arraigada exclusivamente en los ámbitos de las problematizaciones teóricas. Tiene rostros, palabra, situaciones, tal vez por eso algunos seguimos pese a todo, sabiendo que sería más cómodo cerrarnos, *replegarnos* ante las paradojas que amedrentan nuestros esfuerzos por hallar alternativas en las que el entendimiento no entre en conflicto con esa “naturaleza de las cosas” reivindicada en las primeras páginas de *Dialéctica de la Ilustración*. El *parpadeo* de los Últimos Hombres ante las preguntas de Zaratustra parece diluirse ahora en *la insipidez* de un “estado” que Sloterdijk presenta a través de un símil tan descriptivo como desalentador:

“Un compuesto gaseoso, cuyas partículas, respectivamente separadas entre sí y cargadas de deseo y negatividad prepolítica, oscilan en espacios propios, mientras, inmóviles ante sus aparatos receptores de programación, consagran individualmente sus fuerzas una y otra vez a la solitaria tentativa de exaltarse o divertirse”⁴⁹.

Pese a la divergencia existente en la forma de fijar los objetivos a los que se encaminan los distintos cuestionamiento que aquí estamos comentando, hallamos una relación cada vez más clara entre los avisos implícitos en las descripciones de Jameson y Sloterdijk y la pregunta de Habermas sobre cómo conciliar la afirmación de un descentramiento de la subjetividad con las dificultades que conlleva la *escisión* del sujeto a la hora de ser tratada a través de los medios de expresión sistémica con los que se opera en filosofía. Sin embargo, a pesar de esta posible coincidencia en el primer acercamiento a la cuestión, Jameson orienta su reflexión hacia un horizonte distinto, permitiendo con ello revisar algunos de los aspectos que llevan a Habermas a clausurar como “filosóficamente irrealizables” las

⁴⁸ Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág. 91

⁴⁹ *Op. cit.*, pág. 18.

propuestas que podrían deducirse de la concepción nietzscheana y de la concepción adorniana de lo subjetivo. Estudiado desde la perspectiva que aquí se abre, el acercamiento realizado por Nietzsche y Adorno a la cuestión de lo subjetivo y el posicionamiento con respecto a la historia de la filosofía que ahí se juega, ponen al descubierto “un hechizo” de las relaciones de los seres humanos entre sí y consigo mismos. Nos hallamos así ante un fenómeno frente al que la razón no puede oponer un contrapunto real hasta que no se asuma el carácter coactivo de su pretendida “superioridad”⁵⁰. Tomando partido en favor del trabajo filosófico con esta alternativa, y sin dejar de tener enfrente los efectos de este *hechizo*, una corriente de pensamiento bastante significativa insta a reparar en que *el miedo a la contradicción* podría estar obstaculizando la posibilidad de la misma “salida” que ese miedo urge a imaginar, sin que esa vía haya quedado siquiera abierta, más allá de la repetición de un afán de sistema, por otra parte, ya consumado desde los tiempos de Hegel⁵¹. Participando de algunas de estas críticas, y a diferencia de lo planteado por Habermas, para Jameson las consecuencias que el “descentramiento” de la subjetividad poseería sobre los medios de expresión sistémica, no se deben tanto a circunstancias ante las que habría que “replegarse” como a algo que debería incorporarse en lógica de los razonamientos sobre el estado actual de la filosofía. Instando a esta integración de dimensiones de la que participa el marco teórico en el que se inscribe esta investigación, Jameson ahonda en aquello en lo que esta incorporación podría consistir. Para ello, son puestos en relación la consideración de los *modelos de profundidad*⁵² con los términos que entran en oposición en cada uno de estos modelos según el cuadro que presentamos a continuación y dando lugar con ello a una interesante puesta en diálogo entre hermenéutica, psicoanálisis, existencialismo, dialéctica y semiótica. Desde la luz que esta esquematización de modelos y de oposiciones en juego puede arrojar al tratamiento de las cuestiones que van a ser estudiadas en esta investigación, Jameson explica cómo los temas de “la muerte del sujeto” y del fin del “ego” y del individuo autónomo, se ponen “de moda”. Al igual que se da un énfasis en la superficie en detrimento de la profundidad a la que se aspiraba en modelos precedentes, Jameson también observa un desplazamiento de la otrora “alienación del sujeto” a la afirmación de su fragmentación⁵³.

⁵⁰ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 95

⁵¹ En *Dialéctica negativa* pueden hallarse precisiones muy interesantes en relación a cómo podría entenderse a partir de Hegel la fractura que aquí se anuncia entre la escisión del sujeto y un sentido de lo racional desde el que lo conceptualizable no se opone a un trabajo con la contradicción en el que ésta es entendida por T. W. Adorno como “indicio de la no verdad de la identidad”. W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág.17

⁵² Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.33

⁵³ Basándose en este camino de la alienación a la fragmentación del sujeto, en el 1998 P. Bürger y C. Bürger recopilaron varios artículos en Bürger, C/ Bürger, P., *La desaparición del sujeto*. A su vez es también interesante contrastar este

Esta fragmentación es para Jameson algo característico de la concepción postmoderna de la subjetividad y redunda también en sus posibilidades expresivas, en lo referente a la sistematicidad de los razonamientos y también en lo referente a algo más previo y condicionante: el modo en el que sujeto postmoderno se expresa como tal y también, ante sí mismo. Trabajar desde este enfoque el “descentramiento” de la *psyché* y del sujeto, permite a Jameson señalar un giro en las manifestaciones de la dinámica de la patología cultural⁵⁴, asentando con ello uno de los ejes temáticos en torno al que vamos a trabajar en esta investigación.

MODELO DE PROFUNDIDAD	TÉRMINOS EN OPOSICIÓN	
Modelo hermenéutico	interior	exterior
Modelo dialéctico	esencia	apariencia
Modelo psicoanalítico	lo latente	lo manifiesto
Modelo existencialista	autenticidad	inautenticidad
Modelo semiótico	Significante	significado

Emparentándose con la problematización inherente al tratamiento de las relaciones entre modernidad, subjetividad y racionalidad a las que se ha hecho referencia en los anteriores epígrafes, al trabajar los fenómenos del descentramiento y de la fragmentación del sujeto desde el marco que hace posible la consideración de este “giro”, “el matrimonio” entre entendimiento y naturaleza reclamado por Horkheimer y Adorno puede ser estudiado desde la puesta en diálogo entre las concepciones de lo subjetivo de Freud y de Nietzsche que aquí vamos a ensayar. Introducir la consideración de la salud en la dirección que toman estos cuestionamientos, hace que términos como “cura” o “enfermedad” adquieran connotaciones filosóficas y que aquello “absolutamente otro”⁵⁵ de la razón, lejos de quedar relegado a ámbitos marginales de la teorización filosófica, adquiera un carácter clave en la

estudio con el realizado por S. Žižek en *El espinoso sujeto*. En ambas investigaciones el cuestionamiento del estatuto contemporáneo del sujeto constituye una de las claves para ahondar a partir de ahí en cuáles son las características de los modos de expresión en los que se evidencia esta necesidad de revisión. Es importante reparar como ambos autores reconocen las influencias que sus estudios deben a las críticas realizadas por Th. W. Adorno con respecto a las relaciones entre la cultura, la sociedad y el estatuto contemporáneo de lo subjetivo.

⁵⁴ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 37

⁵⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 122 El giro planteado por Jameson posee una gran importancia a la hora de considerar hasta qué punto esta inclusión de *lo absolutamente otro a la razón*, no tienen por qué estar reñida con el intento de estudiar el descentramiento de la subjetividad desde una perspectiva que no quede enmarcada dentro de la filosofía de la conciencia,

investigación sobre las posibilidades de actualidad de estos planteamientos. Desde Benjamin a Lipovetsky, la negación recae sobre los espacios, el lugar y lo corpóreo, la experiencia del tiempo adquiere el carácter de una transitoriedad que –lejos de “curarlo todo” - irrumpe, señalando “la herida” a la que hacíamos referencia en epígrafe anterior citando la crítica esgrimida a este respecto por Marcuse en *Eros y civilización*. A partir de una simultaneidad en la que tienden a confundirse los términos de oposiciones como las que trabaja Jameson en su caracterización de los modelos interpretativos según lo que ha quedado esquematizado en el cuadro anterior, las líneas críticas que aquí estamos esbozando convergen en la siguiente constatación : la cuestión del sentido entra en relación con la pregunta sobre el carácter de lo propio y las posibilidades de una permanencia en el tiempo⁵⁶ , el deseo de apariencia reemplaza a la pregunta por el ser y la noción de “lo interior” trata de reducirse al trabajo en la observación de las manifestaciones de un afuera que no logramos determinar en qué se diferencia de aquello a lo que por concepto se opone. “La contradicción realizativa” a la que Habermas tanto parecía temer en su posicionamiento frente a la modernidad, cuando sugiere que la dialéctica negativa de Adorno y la deconstrucción de Derrida podrían ser entendidas como “respuestas distintas a un mismo problema”, halla aquí interesantes vías de elaboración. Nuestra investigación se coloca así ante un problema en el que, según lo expuesto por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, quedaría señalada la paradoja entrañada en “el carácter autorreferencial de la crítica a la razón”⁵⁷ , algo que amenaza con convertirse en un obstáculo sobre el que quisiéramos invitar a reflexionar con esta investigación a fin de retomar ese *impulso filosófico* desde el que filósofos como Adorno trataron de defender la función que la filosofía podría seguir ejerciendo en nuestros días.

Tomando formas como las de la *escisión subjetiva*, la *fragmentación*, la confusión, el sinsentido, la denigración del sentido de lo íntimo o el desahucio, hallamos también en estas manifestaciones la urgencia de una respuesta que insta a quien se atreve a escucharla a salir de la *Sala de espera* o a quedarse en ella, diciendo al menos: “no sé, yo tampoco entiendo lo que pasa”. Se trata de una actitud que suele hacerse muy difícil de mantener, nos enfrenta a certezas difíciles de soportar en las que sin embargo hay voces que sitúan el reto en el que se libra la posibilidad de actualidad del ejercicio filosófico. Desde estas manifestaciones puede seguirse llevando a cabo el llamamiento a una actualización en la que Horkheimer y Adorno cifraron uno de los mayores méritos de la filosofía

⁵⁶ Podemos hallar una vía de encuentro entre la caracterización de estas circunstancias y el sentido al que apunta Freud cuando en *La transitoriedad* se pregunta sobre las relaciones entre la duración y los valores culturales.

⁵⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 225

nietzscheana: haber captado cómo la dialéctica de la Ilustración produce una relación ambivalente con el dominio en la que *el poder* “nihilista”, *hostil a la vida* (*lebensfeindliche*, “*nihilistische*” *Macht*)⁵⁸ se pervierte – en ideología.

Contrapuntos a *la enfermedad de la cultura*.

En conexión con “el giro”⁵⁹ observado por Jameson en relación con la forma en que se manifiesta la *dinámica de la patología cultural*, del tratamiento de la patología social realizado por Honneth nos interesa especialmente la relación que establece entre esta *patología*, la “deformación de la racionalidad humana” y la “fatalidad” que Marcuse dejó señalada en 1953 en la “dialéctica de la civilización”⁶⁰. Retomando algunas de las aspiraciones sistemáticas expresadas por Habermas en su crítica a *la contradicción realizativa* implicada en los intentos de dar respuesta a la problemática en la que nos encontramos a la hora de poner en conexión los nexos existentes entre autocercioramiento, razón y subjetivismo, visto desde la perspectiva que los estudios de Honneth aportan a este respecto, esta “contradicción”, lejos de quedar reducida a *una aporía*, pondría en evidencia el sentido de una racionalidad que no se niega o desaparece en la alternativa crítica a la que se adscribiría nuestra investigación, sino que se trata de una racionalidad que se presenta como “deformada” por unos motivos que entran en estrecha relación con los vínculos existentes entre subjetividad y crítica del conocimiento. Nos situamos así ante una “pérdida de impulso”, de respiración (*das Denken wird kurzatmig*)⁶¹ a la que va a hacerse referencia en los siguientes apartados. Partimos para ello de un hecho, constatado por Horkheimer y Adorno en los años cuarenta: el pensamiento se vuelve “corto-de-respiración” (*kurzatmig*), “pierde impulso”.

Junto a esta especie de asma intelectual, con la denuncia de este *desaliento*, en la crítica realizada por Adorno y Horkheimer en los años cuarenta se señala también una neutralización del pensamiento que en las obras de los autores que estamos tomando como referencia se emparenta con algo que encontramos apuntado en los últimos escritos de

⁵⁸ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.98 Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.50.

⁵⁹ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.37

⁶⁰ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 62.

⁶¹ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240 Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S. 207

Freud: “una enfermedad de la cultura”. - “*También la cultura (Bildung) enfermó*”⁶² – Se consigna en esta afirmación algo a lo que va a hacerse reiterada alusión en las páginas que siguen. Hallamos en esta enunciación una suma de constatación y de denuncia que proporciona un elemento crucial para el análisis filosófico a quien se pregunta en nuestros días cuestiones como cuáles son las relaciones existentes entre subjetividad y razón. Lejos de llevar a la anhelada emancipación de los seres humanos, con esta afirmación Horkheimer y Adorno señalan cómo “la cultura no ha penetrado en los que hacen uso de ella”⁶³. Recogiendo este legado, Honneth problematiza en sus estudios cuál podría ser el diagnóstico filosófico que de aquí podría extraerse, no como conclusión a las aporías que ahí se pondrían al descubierto, sino como indicación del comienzo de una reflexión que pone en el centro de sus investigaciones la voluntad de profundizar en *el giro* que ahí podría estar teniendo lugar. A fin de ahondar en la “deformación”⁶⁴ de la racionalidad a la que atribuye una de las causas del sentido de lo patológico en el que entran en relación las críticas a la subjetividad con la crítica realizada por Adorno a la *pseudocultura*, Honneth parte de las concepciones de lo subjetivo de Freud y de Nietzsche, posibilitando la apertura de un diálogo entre ambas propuestas que estaría en línea con la lectura que quisiéramos proponer con esta investigación. Junto a la afirmación del carácter patológico inherente a las relaciones entre sociedad, cultura y subjetividad aparece también la posibilidad de un contrapunto para el que veremos que es muy idóneo el trabajo con los textos de Freud y de Nietzsche en los que son abordadas estas problematizaciones, en las que, además de un cuestionamiento, se ofrecen también interesantes posibilidades de respuesta. De este modo, afianzando las relaciones entre razón y sociedad a través del vínculo existente en Adorno entre lo no idéntico⁶⁵ y el concepto de mimesis, las relaciones entre sufrimiento individual y deseo de cura, quedan ligadas al “impulso mimético” al que hemos visto que Habermas se refería en su crítica a las propuestas de Horkheimer y Adorno en un tono, cuanto menos, desconfiado. Sin incurrir en esta desconfianza y sin obviar por ello las valiosas advertencias que de ahí puede extraer quien desea orientar estos argumentos hacia una pretensión de actualidad, a diferencia de la crítica realizada por Habermas a este respecto, en el estudio de Honneth sobre *Las patologías de la razón* el tratamiento de las relaciones existentes entre autoconciencia y el sentido de la racionalidad que se estaría defendiendo en la idea del “sí mismo” de la que parte y a la que tiende el movimiento en el

⁶² Horkheimer, M. /W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240/ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.207

⁶³ *Ibid.*, pág. 240

⁶⁴ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág 73

⁶⁵ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 153

que la conciencia se apropiaría de sí, trasciende el marco de la “filosofía del sujeto” y del nihilismo, con los que Habermas había dejado caracterizadas las propuestas de Nietzsche, Adorno y Horkheimer. Mientras que, según Habermas, el intento de “escapar” del tipo de conceptualizaciones basadas en la relación sujeto-objeto se reduce a “mero impulso”, la oposición entre la facultad mimética y la razón ya no se nos presenta de forma tan “simple”⁶⁶ en el estudio de Honneth, y el *impulso mimético* no queda relegado a ser un intento fallido de escapar de las relaciones de correspondencia entre sujeto y objeto.

En una conferencia realizada por Honneth en 2003⁶⁷ en El Goethe Institut de Madrid ya se le concedía una importancia destacada a este tipo de relación entre razón y mimesis, definiendo la razón mimética como la facultad de percibir el mundo a través de la perspectiva de otros sujetos, Honneth fijaba las causas de la “patología social” en una incapacidad de la razón a la hora de percibir eso ajeno del otro, que en el impulso mimético no quedaría reducido a las consecuencias de la subjetivación ni de la cosificación, sino que aspiraría a lograr esa “coexistencia”⁶⁸ entre dependencia y autonomía con la que hemos visto que Habermas no se mostraba en desacuerdo con sus predecesores en Frankfurt. Volviendo al relato de Kafka al que va a hacerse referencia en esta investigación, nos aventuramos a anticipar que es en esta posibilidad de *coexistencia* donde acaso podrían hallar eco las preguntas que suscita en el “cabeza de familia” (*Hausvaters*) Odradek. Un “ser”, una “palabra”, cuyo *relato* Adorno sugería en carta a Benjamin de 1935 que “podría tal vez marcar el final del Surrealismo”⁶⁹:

“Me pregunto qué será de él. ¿Puede morir? Todo lo que muere tiene que haber tenido alguna clase de actividad (*eine Art Ziel, eine Art Tätigkeit*) que lo haya desgastado; pero no puede decirse tal cosa de Odradek. ¿Seguirá, pues, rodando, por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos?”⁷⁰

En consonancia con “el giro en las manifestaciones de la dinámica de la patología cultural” descrito por Jameson, el enfoque que aquí se haría posible establecer, insta hacia una búsqueda de alternativas con las que introducir en el mismo desarrollo del discurso que realicemos al respecto eso “absolutamente otro”⁷¹ de la razón que parece que no puede

⁶⁶ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89

⁶⁷ El registro de la Teoría crítica en España. Axel Honneth: *Th. W. Adorno 1903 – 2003*. “Teoría de la sociedad como análisis del capitalismo”. Goethe Institut. Madrid – 10 Noviembre 2003

⁶⁸ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89

⁶⁹ Lonitz, H. (Ed.), *Correspondencia (1928 – 1940) Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*, pág. 115

⁷⁰ Kafka, F., *Preocupaciones de un cabeza de familia*. *La metamorfosis y otros relatos*, pág.156/ Kafka, F., *Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten*, S. 284

⁷¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.90

separarse de ella, por más que la subjetividad se nos presente como *descentrada*, *escindida* o *fragmentada*. Algo, “otro”, que a la vez que cuestiona la idea de razón con la que operamos actualmente en filosofía, requiere también de una revisión de aquello que designamos cuando nos referimos a lo subjetivo. Mueve hacia esta búsqueda la intención de tener en cuenta la naturaleza de las circunstancias en las que estas alternativas se cuestionan, evidenciando la necesidad de considerar un sentido de lo racional que se presenta como indisociable del sentido de la subjetividad desde el que esta razón es pensada. De este modo, subjetividad, conocimiento y salud aparecen en este marco teórico. Haciendo que nos *preocupemos* por ello y, a la vez, propiciando la apertura del espacio que se precisa para aplacar la urgencia de la que toma conciencia quien se esfuerza en mantener la tensión en la que sostiene el pensamiento que se preconiza en filosofías como las que van a ser trabajadas en esta investigación.

Cuando C. M.⁷² relataba su historia, insistiendo reiteradamente en la negación que contenía su afirmación de que “nadie” podía saber lo que ella *sufría*, finalmente asentí: - no, tienes razón, nadie puede saberlo – El silencio al que dio lugar esa negación permitió que pudiera seguir con aquella *Entrevista ocupacional*, escuchando a C. M., sin poder dar una respuesta pero celebrando el espacio que ahí se abría. C. M. participó durante un año en los Talleres ocupacionales programados en los Itinerarios de inserción sociolaboral de la CAM en los que trabajé como Intermediadora laboral durante más de tres años. Nos sorprendió la puntualidad con la que acudía y el carácter creciente y progresivo de su grado de integración y de participación en los distintos grupos de Formación ocupacional de los que C. M. formó parte durante un año. Apoyaba a sus compañeros, animándoles con una “proactividad”⁷³ que contrastaba con el escepticismo que había expresado en las primeras entrevistas de la Fase de selección. Redactamos un Currículo y lo reorientamos hacia nuevos objetivos laborales. Aprendió ofimática y descubrió que le gustaba la pintura y tratar con las personas y, un día, vino a vernos y nos entregó un contrato de trabajo que había firmado para trabajar como Dependienta en una tienda de decoración: “pasé un día por allí, vi unos cuadros que me gustaban a través del escaparate y aunque pedían a alguien de menor edad, entregué mi Currículo”. Además de la prueba que sentí hallar en la experiencia

⁷² Dado que es un contenido extraído de mi experiencia laboral y atañe por tanto a personas concretas, a fin de respetar el derecho a la intimidad, voy a referirme a este testimonio empleando dos iniciales elegidas al azar para referirme a la usuaria de las Aulas de Intermediación Sociolaboral con colectivos en riesgo de exclusión social en las que trabajé como Intermediadora Sociolaboral y que aportaron un interesante material empírico con el que contrastar el trabajo teórico que se presenta en esta investigación.

⁷³ A fin de lograr la mayor fidelidad a la hora de describir esta experiencia laboral, hago uso de la terminología que se nos hacía manejar en la redacción de los informes y en la impartición de los distintos Talleres de Formación Ocupacional.

de la que da testimonio este logro de C. M., no he visto en ningún ambiente intelectual leer un texto de Kafka con la avidez que observé en los participantes de esas Aulas de inserción laboral para personas con discapacidad, cito de memoria algunas de las exclamaciones que escuché de los participantes tras la lectura en el Aula del relato de *Ante la ley*⁷⁴: “pero si este hombre dice lo que me pasa a mí, ¿y esto es lo que significaba *kafkiano*? Pues vaya, si lo llego a saber antes me hubiera sentido un poco menos raro en esta vida, podrían haberlo explicado mejor”. Al final de la lectura propuse escribir unas líneas expresando sus impresiones sobre el texto. Todavía guardo lo que escribió una de las participantes, se había definido a sí misma como “tontita y eso, ya sabes”. Me quedé en silencio unos minutos a fin de intentar que A. R. me explicara mejor lo que podría pretender estar diciendo con ese “ya sabes”, pero no hubo manera. Solamente logré averiguar que la cardiopatía que le había sido diagnosticada hacía a penas tres años era congénita, con lo que A. R. llevaba padeciendo los efectos de esa enfermedad desde niña: “no puedo ir en metro, me mareo y me caigo de repente al suelo, aunque es algo que siempre me ha pasado. De pequeña el olor de las tizas me hacía vomitar y solía quedarme dormida en las clases, no me enteraba de nada, la escuela me daba ganas de vomitar”. Había trabajado más de veinte años como interina en servicios de limpieza doméstica en casas de familias acomodadas de las que hablaba con una chocante admiración. Insistía en que “limpiar” es lo único que ella mejor podía y sabía hacer, a pesar de padecer desde la infancia una cardiopatía grave, que le llevaba a desmayarse repentinamente en las situaciones más imprevisibles y a sufrir fuertes jaquecas y demás sintomatologías relacionadas con la etiología de su enfermedad. Estas actividades laborales estaban médicamente contraindicadas para ella, tal y como probaba el certificado de incapacidad laboral para la profesión habitual que le había sido expedido por los servicios sociales, pero llegué a desistir y estuve a punto de admitir que era inútil mi insistencia en reorientar su perfil profesional hacia ocupaciones que dejaran de ser nocivas para su salud. A. R. rebatía mis argumentos con una desalentadora testarudez: “no sé leer, no puedo escribir, cada quien está hecho para algo en esta vida y mira, ya ves, yo estoy hecha para limpiar”. Fue la última participante en entregar el ejercicio pero, de repente, llegó a mis manos este texto con las impresiones de A. R. sobre el texto de Kafka. Me dio el papel con una vergüenza y una timidez que ruborizaría a cualquiera que tenga un mínimo de confianza y de esperanza en el poder emancipador de la cultura. Y, quién “no sabía leer”, quien “no entendía nada”, escribió estas palabras:

⁷⁴ Kafka, F., *La condena y otros relatos*. “Ante la ley”, pág.41

“En nuestra realidad el campesino somos nosotros, el guardián es la ley. Nos dice y nos hace ver lo que quiere que hagamos, con poca oportunidad para elegir, seguimos intentando nuestra meta, tenemos ilusión y necesidad, y eso es lo que nos hace seguir, pero tropezamos una y otra vez, el guardián nos exige más, a veces el esfuerzo llega tarde, pero aun así, hay que llegar y ganar”.⁷⁵

⁷⁵ Extraído de ejercicios realizados con asistentes a Talleres de Formación para el Empleo en Aulas de Intermediación Sociolaboral para colectivos en riesgo de exclusión social.

- | -

La afrenta psicológica a la soberanía del yo.

1. INMERSIÓN FREUDIANA EN EL CUESTIONAMIENTO DE LO SUBJETIVO.

“Me sentía muy cansado y apático, pero en cuanto empezó a quejarse advertí una tarea allí, una tarea con significado”.

Carta de S. Freud a M. Bernays⁷⁶.

El “choque” de Freud con *la contradicción de los filósofos*.

En 1925 Freud expone en su *Presentación autobiográfica* cuál podría ser el *significado* de esa “tarea” a la que se refería más de treinta años antes en carta a M. Bernays. En las primeras líneas Freud alude a las dificultades que conlleva tratar de explicar aquello que en páginas posteriores describirá como *la obra de su vida*⁷⁷: “la ciencia de lo anímico inconsciente”⁷⁸. Tras remitir a la presentación realizada en las cinco conferencias ofrecidas en 1909 y en la *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, Freud describe cómo decidió inscribirse en medicina movido por “una suerte de apetito de saber” dirigido a la condición humana y *atraído* por la influencia que ejerció sobre él asistir a la lectura de un ensayo de Goethe. Asimismo, existen también numerosos documentos que dan testimonio de cómo influyó la filosofía en estos años a los que Freud alude en las primeras hojas de su *Presentación autobiográfica*, de forma que podemos encontrar en ellas ejemplos de una tendencia de Freud hacia una forma de

⁷⁶ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50. E. Fromm desarrolla una argumentación bastante interesante con respecto a los nexos existentes en estos momentos de génesis, entre esta “tarea” por hacer y algunos de los horizontes especulativos que habían quedado abiertos para la filosofía del momento. Puede hallarse un ejemplo de este tipo de estudios en: Fromm E., *La misión de S. Freud*

⁷⁷ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 59

⁷⁸ *Op. cit.*, 65

cuestionamiento que está más relacionada con la filosofía⁷⁹ de lo que el fundador del psicoanálisis estuvo dispuesto a reconocer en la mayoría de sus declaraciones.

Dado que esta distancia que Freud se esfuerza en mantener con respecto a la filosofía⁸⁰ constituye uno de los primeros obstáculos con los que nos encontramos en esta investigación, el exhaustivo estudio realizado por Assoun y por Gasser brinda un importante material de apoyo al que va recurrirse en lo sucesivo, ya que estas obras permiten matizar las características de la actitud ambivalente con la que el fundador del psicoanálisis se acercó a la filosofía. Así mismo, investigaciones biográficas como la de Gay, aportan documentos epistolares y testimonios de conversaciones que también van a ser tenidos en cuenta a la hora de valorar cuáles podrían ser las dificultades que supondría el discurso “múltiple y ambivalente”⁸¹ mantenido por Freud con respecto a la filosofía. Dada la pretensión de diálogo que posee esta investigación, quisiéramos comenzar indicando que esta actitud de Freud que, como veremos, aparece en su obra con afirmaciones explícitas que corroborarían su distancia con respecto a las abstracciones intelectuales que consideraba propias de la filosofía, contrasta con las pruebas que a este respecto pueden ofrecernos algunos documentos epistolares en los que se pone de manifiesto una marcada diferencia en la forma en la que Freud habla de sus afinidades y de sus divergencias con el pensamiento filosófico. En cartas a Silberstein⁸² en 1875 Freud sopesaba la posibilidad de *lograr un doctorado en filosofía* basado en la filosofía y la zoología así como la admiración por Feuerbach. De igual modo, más de veinte años después de la valoración de estas alternativas, Freud realiza a Fliess la siguiente declaración de intenciones: “Veo que tú, dedicándote a la medicina como rodeo, estás alcanzando tu primer ideal, comprender a los seres humanos como fisiólogo, así como yo debo alcanzar la esperanza de alcanzar mi meta original, la filosofía”⁸³. Contrastando con *la esperanza* expresada por Freud en esta carta, en su *Presentación Autobiográfica*

⁷⁹ Dada la ambivalencia manifestada por Freud a este respecto y a fin de rastrear las fuentes que en la obra de Freud probarían este acercamiento de Freud al cuestionamiento filosófico, vamos a seguir el exhaustivo trabajo de investigación realizado por P. Assoun y R. Gasser en los siguientes estudios: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*. Assoun, P., *Freud y Nietzsche*. Gasser, R., *Nietzsche und Freud*.

⁸⁰ Más adelante veremos cómo, con diferentes matices, en Nietzsche y Adorno también encontramos a menudo una ambivalencia en los puntos de partida tomados por ambos a la hora de determinar el objeto y la naturaleza de la función propiamente filosófica.

⁸¹ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 12

⁸² Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 48

⁸³ *Op. cit.*, pág. 149

Freud no menciona estos dilemas y pone el peso de sus decisiones en lo económico, atribuyendo a este condicionamiento el hecho de que finalmente orientara la especialización de sus estudios en medicina hacia la psiquiatría. Una orientación, que tal vez no estaba tan separada de su temprana vocación hacia la filosofía como cabría imaginar si nos guiamos por otras afirmaciones realizadas al respecto. Partiendo de unos años de transición que Freud califica como de una teorización “incompleta” desde la que se dio el paso de las observaciones de la génesis de los síntomas histéricos y de la operatividad de la sugestión hipnótica al “psicoanálisis propiamente dicho”, llevado por su voluntad de ahondar en “lo anímico inconsciente”, Freud llegó a una conjetura que posee una función muy importante en el diálogo que va a establecerse en esta investigación: la fijación de un “juego de fuerzas”⁸⁴ como causa de la génesis patológica de un decurso anímico.

Freud explica el desarrollo de esta conjetura comparando el descubrimiento de “este juego de fuerzas” con una especie de conocimiento “dormido” que, reconduciéndole de la histeria a la sexualidad, iba a hacerle retrotraerse en su investigación hacia “las épocas más antiguas de la medicina”, retomando a su vez “el pensamiento de Platón”⁸⁵. Volviendo a la terminología propiamente psicoanalítica, Freud continúa exponiendo en su *Presentación autobiográfica* las etapas que le llevaron del ejercicio de una práctica psicoterapéutica al descubrimiento de la “ciencia de lo anímico inconsciente”. La descripción de este tránsito permite observar cómo tuvo lugar el afianzamiento de un estudio y de una práctica que podría seguir aportando interesantes materiales para el tratamiento de las problemáticas que han sido expuestas en el Estado de la cuestión. No obstante, y atendiendo al testimonio que el mismo Freud da a la hora de describir su itinerario profesional y las disputas epistemológicas en las que se fraguó este camino, “los procesos” descubiertos por Freud a través del estudio de *la represión* y del establecimiento de una meta terapéutica centrada en ella, produjeron al ser evidenciados: un “choque”. Freud parece dudar en su *Presentación autobiográfica* a la hora de nombrar cuál fue el obstáculo contra el que se produjo esta especie de colapso o de cierre de caminos, en eso la imagen empleada por Freud ofrece varias posibilidades de interpretación. Semejante obstáculo sí queda expresado

⁸⁴ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 22

⁸⁵ *Op. cit.*, pág. 23

con claridad: “la contradicción de los filósofos”⁸⁶. Con ello, si seguimos el testimonio ofrecido por Freud, puede ponerse en relación con esta *contradicción* el siguiente tránsito operado por Freud: pasar de la profundización en *el juego de fuerzas* que constituyen lo anímico al descubrimiento de las represiones y de su relevo por “operaciones de juicio”⁸⁷. El imperativo que estaba tomando cuerpo teórico en este tránsito también posee una formulación a la que Freud apela a fin de dejar claros los objetivos de sus investigaciones: “tomar en serio el concepto de lo inconsciente”⁸⁸. Dicho esto, Freud pasa por alto los puntos de encuentro que podrían existir entre la *seriedad* con la que instaba a encauzar el estudio de lo inconsciente y las propuestas hechas en ese sentido por algunos filósofos y, sin aludir al diálogo que podría haber surgido, caracteriza el posicionamiento de “los filósofos” como el de alguien para quien lo “anímico inconsciente” representa un absurdo que no podría enmarcarse en la identidad entre lo *consciente* y lo *psíquico* a la que las afirmaciones de Freud parecen dejar restringido el ámbito de estudio de la filosofía con respecto a la que trata de tomar distancia.

Dejando por ahora en suspenso hasta qué punto la afirmación de esta identidad entre lo psíquico y lo consciente respondería a un error de generalización en el que incurre Freud a la hora de marcar sus diferencias con *la contradicción* de los filósofos con la que parece insistir en “chocar”, en lo sucesivo trataremos de seguir cómo existe en la obra y en las teorizaciones freudianas sobre lo subjetivo un hilo conductor en el que es posible seguir hasta qué punto influyó en Freud ese “anhelo”⁸⁹ de “comprensión filosófica” que, según él mismo admitía en carta a Fliess de 1896, le hizo dirigirse de la medicina a la psicología y tal vez, a partir de ahí, hacia un horizonte de cuestionamiento, en el que pueden entrar en diálogo “las tareas” que asumieron los pensadores que van a ser trabajados en esta tesis. Tras reconocer en Schopenhauer amplias “coincidencias con el psicoanálisis” en lo referente al primado de la afectividad y la significación de la sexualidad y del mecanismo de la represión, Freud afirma haber “rehusado” a leer a Nietzsche dando el siguiente motivo⁹⁰ como causa de este rechazo: “sus intuiciones

⁸⁶ *Op. cit.*, pág. 30

⁸⁷ *Op. cit.*, pág. 29

⁸⁸ *Op. cit.*, pág. 30

⁸⁹ Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 149

⁹⁰ Se observa a menudo esta misma actitud cuando se reflexiona sobre lo subjetivo en grupos de investigación o en equipos de trabajo interdisciplinarios y a veces da la impresión de que lo que se defiende es más una clasificación disciplinal que el objeto de estudio en cuestión. Tal vez habría que preguntarse cuál es el precio que se paga por la pretendida imparcialidad, lograda a fuerza de ignorar aquello con respecto a lo

coinciden a menudo de la manera más asombrosa con los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo⁹¹. La investigación sobre los vínculos existentes en las concepciones de lo subjetivo que van a ser trabajadas en esta investigación tropieza desde un comienzo con la dificultad de poner en relación dos autores entre los que se da una voluntaria decisión de distanciamiento por una de las partes. No obstante, los estudios llevados a cabo en relación con la biografía y la obra de ambos autores, permiten ensayar posibilidades de aproximación a partir de las que puedan establecerse puntos de encuentro con los que investigar cómo tanto en Freud como en Nietzsche, la subjetividad es cuestionada desde una inclusión del devenir y de lo instintivo en el núcleo mismo de las preguntas sobre las relaciones entre cultura y pensamiento⁹². En consonancia con el punto de partida que hemos tomado a partir de los desarrollos trabajados en El estado de la Cuestión, la alternativa que puede deducirse del modo en el que Freud concibe el objeto de sus investigaciones abre vías de investigación desde las que podría responderse a algunas de las preguntas planteadas por Habermas en relación con la filosofía contemporánea y con la idoneidad de un proceder que se hallaría en continua oscilación entre los extremos del subjetivismo y del nihilismo. A fin de lograr un aire más respirable para ese “pensamiento” en el que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* denuncian un desaliento⁹³, partiendo del “asombro” que Freud admite que le produjo *la manera* en la que algunas de las intuiciones de

que podría establecerse un intercambio de conocimientos y de propuestas. Se trata de unas actitudes y de unas inercias “académicas” y “profesionales” que están ofreciendo ya suficientes signos de deterioro y que llevan tiempo sin aportar respuestas efectivas. Por este motivo y siguiendo la orientación que se ha descrito en el Estado de la cuestión, partir de enfoques filosóficos como el planteado por Honneth contribuirá a hacer frente a la dificultad que supone poner en diálogo las obras de dos autores a partir de un “rechazo” admitido de forma explícita de uno de ellos hacia el otro. Esta investigación pretendería señalar algunas claves con las que pudieran darse alternativas a quienes todavía sigan poseyendo una intención de acercarse a las problemáticas sobre lo subjetivo desde una voluntad de interdisciplinariedad. Como se ha visto, el motivo para ello no obedece solamente a una cuestión metodológica, sino a la convicción de que la orientación que de ahí podría surgir contribuiría a responder a algunas preguntas y problemas, tan actuales como urgentes de plantear y de resolver.

⁹¹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 56

⁹² En el estudio de esta “inclusión” se retoman las preguntas en las que, a través del trabajo en el establecimiento de El Estado de la cuestión, se ha estudiado cómo en ellas son a su vez abordadas las dimensiones puestas en relación en las críticas de Habermas, Jameson y Honneth al estado actual de la reflexión filosófica. De esta forma, reaparece aquí el problema de los vínculos existentes entre modernidad, subjetividad y racionalidad. Una cuestión estrechamente relacionada con la urgencia expresada por Habermas de llevar a cabo una crítica del conocimiento capaz de mediar entre las alternativas del subjetivismo y del nihilismo, propias de algunas de las aporías en las que se ve detenido el desarrollo de la filosofía en la postmodernidad. Si no perdemos de vista esta línea de reflexión podemos reparar en la estrecha relación existente entre los cuestionamientos de Freud al respecto y las preguntas de las que hemos partido para sentar el marco teórico de referencia de esta investigación.

⁹³ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240/ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*: “Das Denken wird kurzatmig“, S.207

Nietzsche coincidirían con “los resultados que el psicoanálisis logró con trabajo”⁹⁴, esta investigación responde a un intento de seguir buscando los “criterios” en los que el supuesto de la subjetividad no imposibilite la crítica a las afirmaciones de una modernidad que ya no ofrece argumentos suficientes con los que la filosofía actual pudiera justificar su función.

“El juego de fuerzas”⁹⁵ con el que Freud relaciona la causalidad de la génesis patológica de nuestros decursos anímicos y la necesidad de “tomar en serio lo inconsciente”⁹⁶ que este *descubrimiento* supuso, enlazan así con el contrapunto que en el Estado de la cuestión hemos visto que autores como Honeth y Jameson tratan de ofrecer al diagnóstico de “enfermedad” que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* señalaron en la cultura con la que la filosofía ilustrada trató de emancipar al individuo. De este modo, con la vía de reflexión que aquí se está abriendo podemos reparar en cómo, lejos de “chocar” con *la tarea* que Freud nos describe en su *Presentación autobiográfica*, partir del estudio de la implicación entre razón y patología podría contribuir a seguir poniendo en diálogo descubrimientos como los que Freud refiere en su autobiografía. Hay fechas que son claves a la hora de situar las etapas de estos desarrollos, como la que nos sitúa en el año 1879, cuando Nietzsche abandonaba su cátedra en Basilea y su vitalidad llegaba a “el punto más bajo” Un “punto” que al ser descrito desde el testimonio autobiográfico que *Ecce homo* aporta, arroja una gran luz a la hora de describir las actitudes y los riesgos que estos cuestionamientos tuvieron enfrente: “renuncié a mi cátedra en Basilea, sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz, y el invierno siguiente el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé siendo una sombra, en Naumburgo”⁹⁷. Durante el mismo año al que se refiere Nietzsche, Freud traducía a John Stuart Mill, cumplía con el servicio militar obligatorio y sus oficiales le describían como alguien “honorable” y “jovial”, “muy fervoroso” y celoso de su deber y “muy considerado y humano con sus pacientes”⁹⁸. En contraste con esta “jovialidad”, Nietzsche era, “una sombra”⁹⁹ a la

⁹⁴ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 56

⁹⁵ *Op. cit.* pág. 22

⁹⁶ *Op. cit.* pág. 30

⁹⁷ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, pág. 22

⁹⁸ Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 61 “Qualifications Eingabe” (1886). Freud Museum, Londres.

⁹⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, pág. 22 Pueden estudiarse con más detenimiento cómo vivió Nietzsche este periodo, siguiendo el estudio realizado por Safranski en: Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, págs. 189 - 213

búsqueda de una “antítesis” desde la que hallar alternativas al *decádent* y poder cumplir con “una tarea”, a cuyo sentido aluden tanto Nietzsche como Freud, remitiendo a términos extraídos de los escritos de Schiller, el mismo autor a quien citaba Freud en carta a Martha Bernays de 1884¹⁰⁰. De este modo, fijar la atención en el *sentido* que Freud y Nietzsche asignaron a su “tarea”, contribuye a que, junto a la prioridad concedida al estudio de lo pulsional y junto a la “seriedad” atribuida al estudio de lo inconsciente, la importancia concedida al factor de “la comunicación” y al sentido de “la sinceridad” que se presupone se sumen ahora a los ejes temáticos en los que se pone de manifiesto la influencia mutua existente entre las ideas psicoanalíticas y los desarrollos de la filosofía contemporánea. Las referencias de Freud a las disciplinas y ámbitos culturales con respecto a los que se posiciona en su *Presentación autobiográfica* contribuyen así a establecer un enfoque desde el que pueden ser abordados los aspectos en los que su “psicología profunda” entraría en diálogo con las filosofías que van a ser trabajadas en esta investigación.

Sin obviar los momentos de su obra en los que se mostró reacio a admitir la posibilidad del *diálogo* que pretendemos estudiar en estas páginas, Freud da testimonio a su vez de una “pasión” que emparenta su discurso con una extensa tradición literaria y filosófica. Por este motivo y dada la afinidad que esta característica poseería con la perspectiva de la que parte nuestro esfuerzo de diálogo, vamos a seguir los rastros que el fundador del psicoanálisis dejó de esta afinidad en algunos momentos de sus teorizaciones. En continuidad con las líneas de estudio que se han trazado, la finalidad de este recorrido sería preguntarnos hasta qué punto alguien puede “chocar” contra el “pensamiento” de un filósofo sin estar participando en alguna medida de ese mismo pensamiento.

“Sinceridad en la comunicación” y *seriedad* de lo inconsciente.

Tras admitir las influencias que tuvieron en la génesis de su teorización Breuer, Charcot y Chrobak en su *Presentación autobiográfica*, Freud se refiere a la doctrina de la represión y de la resistencia como un factor que se fue sumando al método catártico hasta transformarlo en psicoanálisis. Dicho esto, afirma haber

¹⁰⁰ Gay, P., *Una vida de nuestro tiempo*, pág. 71

concebido esta doctrina por sí mismo, “independientemente”, como si quisiera defender con este inciso la peculiaridad de una autoría que estaba llamada a distanciarle también de sus predecesores en el ámbito de las ciencias médicas. Tras “el choque” descrito con anterioridad, resulta significativo el hecho de que Freud recurra a la explicación schopenhaueriana de la locura, decantándose de este modo por alguien adscrito a la disciplina frente a la que también afirma haber experimentado “un choque”. Sin ahondar en los motivos de esta coincidencia, Freud fija *la resistencia y la represión, lo inconsciente, el valor etiológico de la vida sexual y la importancia de las primeras vivencias infantiles* como los principales componentes del edificio doctrinal del psicoanálisis.

En este periodo de evolución de la teoría psicoanalítica se asientan las bases de algunas de las conceptualizaciones a las que la filosofía contemporánea vuelve una y otra vez, a fin de desentrañar en ellas la “dinámica filosófica” a la que se ha hecho referencia en el Estado de la Cuestión. Si se presta atención a cómo se activaría esta *dinámica* en las conceptualizaciones freudianas, es posible hallar claves que, además de contribuir a esclarecer cuáles podrían ser las formas de paliar los efectos de “la enfermedad” señalada en la cultura por Horkheimer y Adorno, siguiendo algunos de los pasos sugeridos por Marcuse en *Eros y civilización*, estas claves también podrían aportar interesantes vías de trabajo en aras a la afirmación de la posibilidad de *una civilización no represiva*¹⁰¹. De esta forma, además de estimular la ardua labor de teorización que supone el manejo de estas conceptualizaciones, los resultados que de ahí puedan extraerse poseen a su vez validez para vincular los posicionamientos frente a la cultura en los que las obras de Freud, Nietzsche y Adorno podrían ser puestas en diálogo en vistas a la actualización que la sociedad viene requiriendo; especialmente, cuando esta *sociedad* es analizada desde la perspectiva de experiencias laborales como de las que en esta investigación se desearía dar también testimonio. Para afianzar el punto de partida que la teoría freudiana podría posibilitar a la hora de acometer esta labor, es necesario profundizar con detenimiento en la forma en la que Freud concibió *el aparato mental*. Cómo estamos viendo al hilo de la lectura del testimonio autobiográfico que da de esta génesis, sobre esta concepción en ciernes, se lleva a cabo una ponderación de unos aspectos represivos que están relacionados con una dimensión de lo humano en la que se juega a un mismo

¹⁰¹ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 131

tiempo el sentido de lo subjetivo que de ahí se deriva y la valoración del alcance de la inteligencia en la que este sentido de lo subjetivo está llamado a legitimarse. De alguna manera, podría decirse que Freud sale con astucia del riesgo de incurrir en un razonamiento circular en el que no se daría respuesta a ninguna de estas dos cuestiones, recurriendo a un factor que posee una estrecha relación con los cuestionamientos filosóficos actuales en torno a las relaciones entre individuo y sociedad: “un pedido de sinceridad en la comunicación”.

Tras enumerar los componentes más importantes de su edificio doctrinal, “la cura”¹⁰² que tiene como objeto este “edificio” tiene como *premisa* esta solicitud de sinceridad en la comunicación. De esta forma, y compartiendo importantes afinidades con los estudios de Habermas y Honneth en relación a los vínculos existentes entre comunicación, *deformación de la racionalidad*¹⁰³ y patología, Freud aborda esta temática exponiendo su concepción de la “la transferencia” como: “un fenómeno humano universal” cuya utilización supone la parte más difícil e importante de la técnica analítica. Observamos así cómo, sinceridad, comunicación y recurso a lo universal son los horizontes en los que se apoya el asentamiento de las bases teóricas fijadas por Freud para la definición de su teoría. Tal y como vamos a tratar en lo que sigue, este *apoyo* hallado por Freud en “la sinceridad” y “la comunicación” como premisa a la legitimación de su método, pone de manifiesto la afinidad existente entre estas conceptualizaciones de Freud y cuestiones de gran envergadura filosófica, como son la pregunta sobre las posibilidades emancipatorias de la cultura, el estatuto de la dimensión de lo estético y las críticas e intentos posmodernos de *superar* las aporías que Habermas critica por ser inherentes a la filosofía de la conciencia a la que la filosofía actual debería esforzarse en buscar alternativas que sean efectivas a la hora de explicar y de actuar en los fenómenos en los que se pondrían de manifiesto *las patologías* que Jameson y Honneth señalan como características de la postmodernidad y de su *atmósfera*.

Apelaciones como las que estamos encontrando, - a la sinceridad, a la universalidad - acercan la concepción freudiana de lo psíquico hacia un “interés” que, a pesar de sus reticencias a las abstracciones, el mismo Freud remite como

¹⁰² Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 38

¹⁰³ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág 73

la apertura: *hacia la vastedad, hacia un interés universal*¹⁰⁴. Acercándose progresivamente a este marco de teorización¹⁰⁵, Freud explica en su *Presentación autobiográfica* cómo “nuevos logros” le hicieron confirmar una constatación que, relacionándose con la premisa que la sinceridad en la comunicación supondría para la cura, es también requisito para el uso de la transferencia en la clínica: “la psicología profunda descubierta por el psicoanálisis era justamente la psicología de la vida anímica normal”¹⁰⁶. La apelación a la sinceridad en la comunicación y la pregunta por el valor regulativo del presupuesto de “la normalidad” se suman así al cúmulo de hipótesis hacia las que apunta una apertura de perspectiva que Freud describe como algo inherente al desarrollo de su método. Apoyándose en “los logros” a los que se refiere en su *Presentación autobiográfica*, Freud afirma esta correspondencia entre psicología profunda y psicología de la vida anímica normal, poniéndola en relación con el descubrimiento de que las representaciones de lo reprimido hacen posible una apreciación de lo represor. El médico y “el observador de los seres humanos” comparten aquí una misma costumbre en la apreciación, de modo que en un párrafo agregado en 1907 al texto de *Psicopatología de la vida cotidiana* encontramos una descripción muy ilustrativa de lo que aquí podría estar entrando en juego:

“Las acciones sintomáticas, que pueden observarse en abundancia casi inagotable tanto en sanos como en enfermos, merecen nuestro interés por más de un motivo. Al médico suelen servirle como valiosos indicios para orientarse en constelaciones nuevas o en aquellas que le son poco familiares; al observador de los seres humanos le delatan a menudo todo cuanto desea saber, y a veces aún más. Aquel que se ha acostumbrado a apreciarlas tiene derecho a presentarse, en ocasiones, como el rey Salomón, quien, según la saga oriental, comprendía el lenguaje de los animales”¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 44

¹⁰⁵ Como va a verse más adelante, existen un gran número de líneas teóricas que coinciden en considerar el carácter de “precursor” que poseería Freud en el establecimiento del ámbito de investigación que se estaría demarcando en el establecimiento de estos ejes argumentativos. Las menciones de Adorno y Horkheimer a Freud en *Dialéctica de la Ilustración* y la forma en la que este cuestionamiento se retoma en los estudios realizados por Marcuse, Sloterdijk y Honneth, constituyen pruebas de la importancia que poseería la teoría freudiana. De igual modo, la filosofía de Derrida también participaría del enfoque en el que existirá cierta unanimidad a la hora de valorar las aportaciones de Freud al estudio de las relaciones existentes entre subjetividad y cultura.

¹⁰⁶ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

¹⁰⁷ Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, AE VI pág. 196

Fragmentos como éste dan testimonio de un “giro” que posee su importancia a la hora de llevar a cabo el acercamiento a lo subjetivo que aquí estamos proponiendo revisar. La necesidad de presuponer un mínimo de sinceridad en la comunicación, al enfrentarse a “las fluctuaciones” con las que Freud caracteriza a su vez la vida anímica y las fuerzas pulsionales que la constituyen, ponen de manifiesto una relación entre lenguaje humano y “lenguaje animal”, en la que se conforma también un sentido de la comprensión y de la comunicación del que puede extraerse un valioso material¹⁰⁸ de investigación. Volviendo al texto de Freud, tras referirse al “choque” que le distanció de un diálogo con la filosofía que podría haberse dado de una forma más explícita de no ser por el obstáculo que para ello supusieron las confusiones entre las concepciones de lo consciente¹⁰⁹ y las concepciones de lo psíquico frente a las que tomó posición en favor de su “psicología profunda”, su *presentación* nos lleva a una “segunda etapa”. Se trata de una *etapa* que implica un adentramiento en el ámbito de *lo prerracional* y del “deseo prerreflexivo”¹¹⁰ al que aluden autores como Honneth, subrayando la posibilidad de hallar ahí un interesante material para el estudio filosófico contemporáneo y enfatizando con ello el valor que para ese fin puede poseer el trabajo con la obra de Freud. “Tomar en serio lo inconsciente”, e insistir en el esfuerzo que supone comprometerse con “la tarea” que implica asumir esta *seriedad*, abre una “vía” en la que se nos insta a habérmolas con “la contradicción” de tratar de entender el dolor y el sufrimiento como algo no necesariamente escindido de la razón, sino como algo que sería más bien inherente a la posibilidad de su legitimación en una cultura que, como prueba el llamado con el que Horkheimer y Adorno concluyen *Dialéctica de la Ilustración*:

¹⁰⁸ Más adelante se aludirá a cómo ciertas propuestas de Derrida podrían converger en la dirección que podría estarse apuntando en esta sugerencia realizada por Freud en *Psicopatología de la vida cotidiana* a través de este símil: “como el rey Salomón, quien, según la saga oriental, comprendía el lenguaje de los animales”. En la actualidad, la línea de reflexión que en este símil podría estarse abriendo está siendo investigada a través de investigaciones como la llevada a cabo por V. Lemm en: Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, “La filosofía animal de Nietzsche: cultura, política y animalidad del ser humano”. págs. 137 – 171. Puede hallarse un precedente filosófico del señalamiento de esta vía de reflexión en escritos de Derrida que poseerían una afinidad muy destacable con el enfoque que va a proponerse como alternativa desde la que defender la posibilidad del diálogo entre la “psicología profunda” de Freud y el giro adorniano hacia “lo no idéntico”: Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*.

¹⁰⁹ Tal y cómo ha quedado reflejado en el trabajo con las obras de Habermas realizado en el establecimiento del Estado de la cuestión, este conflicto con las teorías filosóficas precedentes no se trata de “un choque” puntual, ya que estaba llamado a ser experimentado por un gran número de filósofos posteriores que, partiendo de Hegel y de Nietzsche, han certificado la necesidad de revisión y de actualización que ahí se pone de manifiesto. Es un claro exponente de este efecto la obra de filósofos como T. W. Adorno y su propuesta de una filosofía de “lo no idéntico” apuntada en su *Teoría estética* y rastreable en un gran número de sus escritos anteriores.

¹¹⁰ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 82 y pág. 95.

“Es la Ilustración misma, dueña de sí y en proceso de convertirse en fuerza material, la instancia que podría romper (*durchbrechen*) los límites de la Ilustración”¹¹¹.

De acuerdo con el paso que se está dando a través de la consideración de esta *segunda etapa* a la que Freud alude en su *Presentación autobiográfica*, podemos observar cómo sus estudios se van enfocando hacia “un interés” más “universal”¹¹², en virtud del que se difuminan los límites que tienden a separar el estudio de la *psicología profunda* de la consideración de los efectos de esta *psicología* sobre la vida anímica normal. Se va concretando así una orientación del pensamiento freudiano en la que, tomando como punto de partida la pregunta sobre las relaciones entre vida anímica y el supuesto de lo inconsciente, se ahonda en algunas de esas “aporías” entre irracionalidad y subjetivismo, señaladas por Habermas en una crítica a *la filosofía de la conciencia*, que puede comprobarse cómo es también realizada por Freud en la presentación autobiográfica que llevó a cabo desde la mirada retrospectiva con la que en 1925 defendió *el significado* de su “tarea”.

Sobre el origen de “un apremio”: lo primario como *inferencia retrospectiva*.

A fin de entender el sentido de lo subjetivo que de aquí puede deducirse en vistas al vínculo que se pretende trazar en relación con los planteamientos filosóficos de los que hemos partido, el estudio del trabajo de Freud con *la seriedad de lo inconsciente* va a ser encauzado a través del tratamiento de las elaboraciones que hacia 1914 pasan a centrarse en la pregunta sobre la naturaleza de las fuerzas en la que se dan las interacciones de lo anímico. Poniendo el acento en estas interacciones, la introducción del narcisismo realizada por Freud de forma explícita por estos años, posee un valor muy importante a la hora de considerar los elementos en los que se da la “racionalización”¹¹³ que Marcuse atribuye como una de las causas que llevaron al distanciamiento de Freud con respecto a los

¹¹¹ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 250/ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.217

¹¹² Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 44

¹¹³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.30

factores emancipatorios extraíbles del sentido que se confiere a la subjetividad en las teorizaciones psicoanalíticas. Un sentido, que podría seguir siendo deducido de las obras de Freud que van a ser comentadas en esta investigación, cuando éstas son puestas en diálogo con críticas a la filosofía moderna como la que estaría de fondo en las apelaciones a “lo no idéntico” realizadas por Adorno¹¹⁴.

A fin de seguir uno de los momentos en los que podría haberse fundado esta *racionalización*, proponemos analizar la pregunta que formula Freud en la parte II de *Introducción del narcisismo*, sintetizando en ella algunas de las conceptualizaciones más importantes en lo que concierne al establecimiento de su forma de entender lo subjetivo. Relacionándose con las etapas que hemos seguido hasta ahora al hilo de la lectura de su *Presentación autobiográfica*, hallamos en la formulación de esta pregunta una complejidad que, además de dar testimonio del “giro” anteriormente mencionado, prueba la importancia filosófica que poseen algunos de los cuestionamientos freudianos en torno a la naturaleza de las fuerzas anímicas y al sentido de la vida anímica que en estas fuerzas se pone de manifiesto. La pregunta en cuestión es la siguiente:

“¿En razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y a poner la libido sobre los objetos?”¹¹⁵

Si atendemos a cómo se formula el interrogante podemos reparar en que el narcisismo se introduce en la reflexión freudiana de estos años desde una alusión a la trascendencia de los límites de éste, hecho que, al ser considerado desde el enfoque filosófico del que participa esta investigación, emparenta este escrito de Freud con el asunto de las fronteras y los límites de las relaciones entre subjetividad y conciencia del que nos venimos ocupando en los epígrafes precedentes. La traducción podría confundirnos en el manejo de los términos, el objeto al que apunta esta pregunta de Freud no es “una razón” sino la procedencia de una necesidad, un apremio, una insistencia (*Nötigung*): *woher denn überhaupt die Nötigung für das Seelenleben rührt, über die Grenzen des Narzißmus*

¹¹⁴ En las Partes III y IV se profundizará de forma más exhaustiva en la importancia que esta noción poseería para la comprensión de “la función” que Adorno atribuiría a la filosofía. Dadas las implicaciones existentes entre esta defensa y “la seriedad” reivindicada por Freud en lo que respecta a la importancia que el supuesto de lo inconsciente poseería para la comprensión del sentido de lo subjetivo que se deduce de este acercamiento, vamos a centrarnos en el posicionamiento tomado por Freud al respecto.

¹¹⁵ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

*hinausgehen und die Libido auf Objekte setzen*¹¹⁶. De esta forma, si ahondamos en los contenidos hacia los que está apuntando Freud en esta pregunta de 1914 podemos estudiar cómo se redefinen las relaciones existentes entre vida anímica, libido y objeto a partir de este “traspasar”¹¹⁷ en el que *vida anímica, libido y objetos* entran en una relación que es determinante en lo que respecta a la comprensión del sentido de “la comunicación” que Freud entiende como “premisa” de la cura y que la filosofía contemporánea tanto se esfuerza en esclarecer. Conciliando las conclusiones a las que estaba llegando con la teoría de la libido sobre la que se apoyó para la redacción de *Tres ensayos de teoría sexual*, en la época en la que estaba escribiendo *Introducción del narcisismo* Freud añade a este escrito de 1905 un inciso en el que se apunta hacia una reconsideración de la relación entre libido yoica y libido objetal que está en la línea de los descubrimientos que estaba llevando a cabo a raíz de sus consideraciones sobre la influencia de las experiencias propias de los fenómenos narcisistas sobre la vida anímica de las personas.

A diferencia de la pregunta formulada en *Introducción del narcisismo*, en el texto agregado a *Tres ensayos sobre teoría sexual* la importancia bascula hacia el hallazgo de un destino común a las acciones que se dan entre yo y objeto: “además podemos conocer, en cuanto a los destinos de la libido de objeto, que es quitada de los objetos, se mantiene fluctuante en particulares estados de tensión y, por último, es recogida en el interior del yo, con lo cual se convierte de nuevo en libido yoica”¹¹⁸. Una vez descritos los “destinos” por los que se da esta conversión de libido objetal en libido yoica, Freud da nombre al espacio en el que se da esta acción de sustracción-fluctuación y define el narcisismo y la libido con él relacionada como “el gran reservorio desde el que son emitidas las inversiones de objeto y al cual vuelven a replegarse”¹¹⁹. Tras sentar esta tentativa de definición Freud pasa a estudiar las energías puestas en movimiento en las dinámicas que se dan en el binomio libido yoica – libido objetal haciendo que la relación de contraposición sobre la que se establecen las dinámicas inherentes a este binomio, esté ya implícita y sea condición de posibilidad para la pregunta sobre el

¹¹⁶ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62: la traducción sugerida en la edición de Amorrotu sería la siguiente: “¿En razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y a poner la libido sobre los objetos?”, Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

¹¹⁷ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

¹¹⁸ Freud, S., *Tres ensayos de teoría sexual*. AEVII, pág. 198

¹¹⁹ *Op. cit.*, pág. 199

tipo de “razón” que lleva a la introducción del narcisismo: *el apremio (Nötigung)*¹²⁰ que lleva a la vida anímica a ir más allá de los límites en los que las fuerzas que nos son inherentes podrían quedar circunscritas a un narcisismo sin más objeto que el la autoreferencialidad de *un sí mismo absoluto* sobre el que Adorno ya alertaba en sus investigaciones tempranas sobre la cuestión¹²¹. En vistas al establecimiento de las dinámicas filosóficas que estamos tratando de activar, siguiendo los procesos en los que se da este “repliegue” de fuerzas, podemos reparar en cómo en las reflexiones de Freud se da un tránsito de de la pregunta sobre la naturaleza de las fuerzas psíquicas a una investigación más precisa de las interacciones que se dan entre estas fuerzas psíquicas, en cuyo estudio la teoría psicoanalítica de Freud coincidiría con el objeto de estudio de las corrientes filosóficas de las que hemos partido. De este modo, los dos aspectos de la interrogación (naturaleza de lo psíquico e interacción de las fuerzas que lo constituyen) se implican mutuamente dentro del ámbito de estudio demarcado en 1914 en torno a la pregunta sobre el narcisismo, sus límites y la naturaleza de las fuerzas que ahí interactúan.

Sustracción, mantenimiento, fluctuación y recogida son algunos de los términos con los que Freud designa las tensiones en las que se describe la naturaleza de aquello que Freud trata de definir a fin de responder a las preguntas que durante los años precedentes a estas teorizaciones le había suscitado su trabajo con *el yo* y el sentido de lo subjetivo que de este trabajo se deriva. La falta de claridad expositiva sigue acompañando el intento de profundización, no tanto por motivos de forma como por los motivos relacionados con la naturaleza del objeto en el que Freud insiste en seguir investigando. Pese a estas imprecisiones, si se

¹²⁰ Freud S, *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

¹²¹ Existen interesantes coincidencias entre la alternativa que este planteamiento de Freud pone en evidencia y la crítica al subjetivismo kierkegaardiano realizada por T. W. Adorno en sus primeros escritos, pronunciándose a favor de una “interpretación de lo real en la relación acorde de los conceptos” que años más tarde desarrollaría en *Dialéctica negativa*. W. Adorno, Th., *Kierkegaard. construcción de lo estético*, pág. 9 En el siguiente fragmento pueden encontrarse algunas de las claves con las que en su estudio de la obra de Kierkegaard, T. W. Adorno empezaba a tomar ya posiciones, optando por “una sociología de la interioridad” a través de la puesta de manifiesto de una dialéctica entre interioridad, objeto y aislamiento subjetivo, para la que podría ofrecer un valioso material de trabajo *la introducción del narcisismo* en la teoría freudiana de lo pulsional de la que nos estamos ocupando en este epígrafe: *si en nombre de la libertad se niegan las necesidades materiales de la vida en sociedad, conforme al mismo esquema se hacen desaparecer del yo la necesidad y la realidad de los impulsos. El sí mismo absoluto de Kierkegaard es puro espíritu*. W. Adorno, Th., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, pág.68 Para una mayor profundización en la influencia que esta crítica de Adorno poseería en relación con el posicionamiento estético defendido en los últimos años de su producción filosófica remitimos a: Bürger, P., *Crítica a la estética idealista*, “Acerca del origen de la subjetividad burguesa. La interpretación de la estética idealista por Kierkegaard”, págs. 210 - 224

estudia con el debido detenimiento el camino discursivo que se va trazando a través de las conceptualizaciones que Freud llevó a cabo en esta época, puede repararse en que en lo concerniente al estudio de lo subjetivo y a cómo pueden ser puestas en relación las conclusiones que de ahí se extraigan con las filosofías de Nietzsche y de Adorno, poseen un especial interés las relaciones existentes en estas *fluctuaciones* y en el sentido de “la interioridad” a la que remiten. Una *interioridad* en la que, cumpliéndose en ella una función de “reservorio”, la libido es “recogida” en el yo de modo que esta acción da lugar al espacio en el que la reflexión freudiana sitúa este estado de “fluctuación” con el que se caracterizan los procesos en los que *lo yoico* se constituye. Sin embargo, con esto no queda zanjada la pregunta que nos ocupa y pese a la equiparación entre libido yoica y libido objetual en pro de ese “destino común” al que se dirigen las acciones de ambos tipos de libido, para que persista la diferencia entre ambas que hace posible su definición, Freud afirma que debe prevalecer a su vez en el narcisismo una relación de oposición: una forma de “conversión” que será crucial para la comprensión del giro teórico que aquí se está operando. En consonancia con la definición agregada a *Tres ensayos de teoría sexual* y partiendo de “la acción de recogida” a partir de la que es definido el narcisismo, en *Introducción del narcisismo*, Freud define el narcisismo en los términos de “una colocación (*Unterbringung*) libidinal”¹²². A partir de la afirmación de esta *colocación* se conjetura la posibilidad de una “ampliación” de los ámbitos a los que la investigación freudiana se había ceñido hasta el momento, propiciando con ello la apertura de la perspectiva que se precisaría para comprender “el giro”¹²³ observado por autores como Jameson en relación con la forma en que se manifiesta la *dinámica de la patología cultural*.

¹²² Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 71/ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 51

¹²³ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.37

Freud expresa el progreso¹²⁴ teórico que estaba implicado en esta teorización en los siguientes términos: “una colocación de la libido definible como narcisismo podía entrar en cuenta en un radio más vasto y reclamar su sitio dentro del desarrollo sexual regular del hombre”¹²⁵. Interesa remarcar la importancia de esta ampliación del marco de las consideraciones psicoanalíticas¹²⁶ ya que es en la apertura de este “radio” donde encontramos de nuevo una coincidencia con aquello a lo que ciertas filosofías hemos visto que tratan de volver a fin de afianzar sus puntos de partida. Situando nuestra investigación en esta intersección de propósitos de revisión y centrándonos en este encuentro entre líneas teóricas, llamamos la atención sobre esta intención freudiana de ampliar el alcance de sus teorías ya que es a partir de ahí donde puede rastrearse “la dinámica filosófica”¹²⁷ que pretendemos reactivar con esta investigación. La “colocación” (*Unterbringung*) energética de índole narcisista postulada por Freud en 1914 hace que los procesos de formación entrevistados por Freud en sus estudios anteriores,

¹²⁴ Centrando su estudio en la concepción freudiana de los procesos de sublimación, Marcuse concede una importancia muy considerable a la introducción del narcisismo. Relacionándola con el propósito de extraer la *imagen de una cultura no represiva*, en 1953 Marcuse llama la atención sobre “el nuevo punto de partida” que significa esta introducción a la hora de valorar el desarrollo de la teoría pulsional de Freud y los vínculos que este desarrollo posee con “la relación existencial” que ahí se está presuponiendo. Se trata de una *relación* que será clave para la comprensión de la forma en la que podrían entenderse las relaciones existentes entre el nivel ontogenético (crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente) y el nivel filogenético (el crecimiento de la civilización represiva). Volveremos sobre este asunto más adelante, para ello, es necesario tener en cuenta desde un principio el marco de teorización que aquí se está abriendo. Considerándolo desde la perspectiva de la *dialéctica* preconizada por Horkheimer y Adorno, es en el tránsito que aquí puede estarse jugando dónde se sientan las bases para el hallazgo de una alternativa a la afirmación del “aparato mental represivo” que podría deducirse si la interrelación entre el nivel ontogenético y el nivel filogenético no es analizada desde enfoque como el propuesto por Marcuse y actualmente por Honneth. Tal y como pone de manifiesto la afirmación citada en páginas anteriores, el tono enfático de las afirmaciones realizadas por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* no deja dudas a este respecto: es ahí donde el pensamiento apuesta la posibilidad de recuperar el “impulso” que lleva décadas perdiendo. Seguiremos estas elaboraciones de Marcuse a fin de fundamentar teóricamente que es recogiendo este relevo cómo podría rescatarse de las teorías freudianas que estamos trabajando “la dinámica filosófica” de la que estos cuestionamientos pudieron haber estado participando. Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 122

¹²⁵ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 71

¹²⁶ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 44

¹²⁷ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 122 A través de la consideración de esta “intención”, reconocida explícitamente por Freud, Marcuse fundamenta la afirmación con la que trata de operar el giro que desea dar a la consideración freudiana de la cultura y a cómo esta misma consideración condiciona desde un principio la concepción de lo subjetivo y el sentido de lo prerreflexivo sobre la que esta concepción estamos viendo que se asienta. En una línea de argumentación afín a la que estamos siguiendo en esta investigación, Marcuse defiende cómo la teoría de las pulsiones indica la dirección del problema a examinar: extrapolar “la hipótesis de un civilización no represiva” e a partir de la teoría pulsional de Freud. Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.131 Puede encontrarse un valioso material de trabajo para el estudio y la consolidación de este enfoque en la participación de Marcuse en las conferencias celebradas en las Universidades de Frankfurt y Heidelberg durante el semestre de verano de 1956. Partiendo del análisis de la conceptualización del narcisismo que iniciamos en este epígrafe, también van a seguirse en esta investigación las ponencias de Marcuse publicadas en este mismo compendio: *Freud en la actualidad*. “La doctrina de los instintos y la libertad” y “la idea del progreso a la luz del psicoanálisis”.

aparezcan ahora contemplados a la luz de un segundo tipo de distinción entre libido yoica y libido de objeto, que es clave tener en cuenta a la hora de entender la vía de cuestionamiento que aquí se abre. A pesar del carácter indefinido de la dimensión que aquí se está abriendo, a través del trabajo en las interrelaciones entre libido yoica y libido objetal Freud traza una posibilidad de avance en la que se retoman los conceptos de narcisismo y de pulsión y se introduce a partir de ellos una segunda distinción, esta vez, sobre la base de las características primaria y secundaria del tipo de narcisismo inicialmente expuesto a modo de “conjetura”:

“Nos vemos llevados a concebir el narcisismo que nace por replegamiento (*Einbeziehung*) de las investiduras de objeto como un narcisismo secundario que se identifica sobre la base de otro, primario, oscurecido por múltiples influencias”¹²⁸.

Pese a que *el oscurecimiento* siga condicionando los intentos de definición, es importante atender a cómo considerar esta acción de “replegamiento” (*Einbeziehung*) lleva a redefinir las relaciones existentes entre las investiduras de objeto, de modo que las tensiones entre lo yoico y lo objetal pasan a ser también estudiadas a partir de la segunda distinción entre narcisismo secundario y narcisismo primario que aquí se está proponiendo.

Siguiendo el estudio realizado por Honneth de este periodo del pensamiento freudiano, quisiéramos destacar este momento de la conceptualización freudiana ya que encontramos en él posibilidades de pensar “la contradicción realizativa”¹²⁹ que Habermas opone a la crítica de Adorno al carácter autoreferencial de la razón y al cierre de alternativas en el que podría quedar detenido el avance en los intentos de actualizar esta propuesta crítica. Tal y como se ha indicado, se trata de una crítica para la que es necesaria una salida filosófica que impida que las opciones al subjetivismo queden clausuradas en un *nihilismo*, en el que se

¹²⁸ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 73/ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 53 R. Gasser sitúa en este momento de la reflexión freudiana el inicio de “un peligro” que, como veremos en epígrafes posteriores, iba a llevar a partir de 1919 a un punto de inflexión en el que se da el giro hacia un cambio en el pensamiento de Freud. Un cambio que viene motivado por las reticencias de Freud a que la inferencia de un narcisismo originario y la naturaleza de las fuerzas pulsionales que ahí iban a ser descubiertas, desembocaran en un “monismo de la libido”. Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, S. 100

¹²⁹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 225 Entendiendo la dialéctica negativa de Adorno y la deconstrucción de Derrida como “respuestas distintas a un mismo problema”, el señalamiento de esta *contradicción realizativa* posee una importancia crucial en el posicionamiento que lleva a cabo Habermas con respecto a la forma de concebir la razón que se deriva de estas dos alternativas filosóficas con las que estas teorías de Freud pueden ser puestas en diálogo.

perpetuaría ese “compuesto”¹³⁰ al que, citando a Sloterdijk, hemos recurrido en el Estado de la cuestión, a fin de describir cuál es el contexto sociocultural en el que se inscribe la lectura de los textos de Freud que estamos proponiendo.

La teoría pulsional de Freud: en “el límite” entre lo anímico y lo somático.

Partiendo del *choque* con “la contradicción” que en su *Presentación autobiográfica* Freud declara haber encontrado en los filósofos, estamos trazando a partir de este “choque” un recorrido que halla en la sinceridad y en la comunicación la condición, para inscribir la siguiente consigna en el núcleo de los cuestionamientos filosóficos que se realicen al respecto: *la seriedad* de un ámbito de teorización que halla en “el apremio” su principal anclaje. De este modo, si al hilo de la lectura que se está haciendo del texto de Freud, profundizamos a su vez en los rasgos de “la prehistoria de la subjetividad”¹³¹ que se estaría esbozando en la observación de este “apremio”, podemos llegar a uno de los puntos donde convergerían¹³² las indicaciones con las que tanto Habermas como Honneth sitúan la influencia que Freud y Nietzsche ejercieron en la crítica llevada a cabo por los primeros filósofos de la Escuela de Frankfurt en su intento en señalar “la fuerza material” con la que la Ilustración estaría en proceso de *romper sus propios límites*¹³³.

Oscurecido por múltiples influencias a las que sólo parece posible llegar a través de una inferencia retrospectiva, la presuposición de un narcisismo primario hace posible un progreso muy destacable, en lo que respecta a los cuestionamientos de los que hemos partido. Dada la convergencia de líneas críticas que aquí se da, es conveniente que nos detengamos en este momento de la conceptualización freudiana, ya que posee una importancia que es clave en relación con el afianzamiento de las bases teóricas que se precisan para el establecimiento del vínculo entre estas teorías y los cuestionamientos de los que hemos partido para

¹³⁰ Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág. 18.

¹³¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150

¹³² *Op. cit.*, pág. 150 Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.45

¹³³ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 250/ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.217

la realización de esta investigación. Asignándole el calificativo de primario¹³⁴ en virtud de su carácter etiológico con respecto al narcisismo que aparece como el indicio de un algo “oscurecido”, con el asentamiento de la “etapa previa” a la que se apunta con este presupuesto, a las acciones de “colocación”¹³⁵ (*Unterbringung*), y “replegamiento”¹³⁶ (*Einbeziehung*) viene a añadirseles ahora una presuposición que Freud expone en los siguientes términos:

“El narcisismo primario que suponemos en el niño, y que contiene una de las premisas de nuestras teorías sobre la libido, es más difícil de asir por observación directa que de comprobar mediante una inferencia retrospectiva (*Rückschluß*) hecha desde otro punto”¹³⁷.

Sin amedrentarse ante la dificultad argumentativa que supone la consideración de estos contenidos, esta problemática no detiene la reflexión iniciada por Freud, y el estudio sigue orientándose hacia el esclarecimiento de esa “inferencia” que sería clave a la hora de comprender “el giro” que se está operando en la lógica de estas argumentaciones de Freud en torno a los estadios prerreflexivos de un sentido de lo subjetivo que vamos a ver cómo experimenta una ampliación del alcance de su influencia teórica, tanto en lo que respecta a la crítica de las filosofías conciencialistas que ahí se haría posible, como en lo que se refiere a la búsqueda de las alternativas al nihilismo. Dado que este carácter *prerreflexivo* es uno de los desarrollos de la obra de Freud más celebrados por los posicionamientos filosóficos de los que hemos partido, ahondar en lo que aquí se señala podría contribuir a la comprensión de cuáles serían los mayores méritos que pueden atribuírsele a la teoría freudiana en lo que respecta a las expectativas de su aplicación a las actuales elaboraciones filosóficas sobre las relaciones entre subjetividad, racionalidad, patología y el sentido de la “la comunicación”¹³⁸ que estos planteamientos precisarían para seguir siendo desarrollados.

Resumiendo la trayectoria seguida hasta el momento, la investigación llevada a cabo por Freud en los escritos anteriores a la Primera Guerra Mundial se va acercando a un momento que estudiosos de su biografía califican como una “subversión” con respecto a los puntos de vista que habían sido mantenidos hasta la fecha. Además del material que a este respecto aporta su *Presentación*

¹³⁴ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 85

¹³⁵ *Op. cit.*, pág. 71

¹³⁶ *Op. cit.*, pág. 73

¹³⁷ *Op. cit.*, pág. 87

¹³⁸ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 38

autobiográfica, los documentos epistolares recogidos por sus biógrafos aportan datos de gran valor para la comprensión de la evolución de su pensamiento. Un ejemplo de esta convergencia entre desarrollo teórico e intercambio epistolar sería el que podría ofrecer el siguiente fragmento de una carta en la que Freud expresaba en los siguientes términos *la sensación* con la que se había quedado tras la redacción de *Introducción del narcisismo*: “había sido un parto difícil y presenta todas las deformaciones consiguientes. Naturalmente, no me gusta demasiado, pero por ahora no puedo ofrecer otra cosa”¹³⁹. Parece que las apreciaciones positivas de Abraham a Freud no fueron suficientes para aplacar estas “sensaciones” descritas por Freud en cartas en las que seguía insistiendo en que: “allí falla algo”¹⁴⁰. En diciembre de este mismo año estas sensaciones de malestar con respecto al escrito que estamos comentando reaparecen en otra carta escrita a Abraham el mismo año, haciendo referencia a la intención de preparar: “una teoría de la neurosis con capítulos sobre el destino de las pulsiones, la represión y lo inconsciente”¹⁴¹. La afirmación de esta *intención* permite así trazar un recorrido en el que, a partir de las conjeturas realizadas en torno al narcisismo, puede avanzarse en el estudio de cómo el giro que aquí se estaba llevando a cabo estaba llamado a influir en el desarrollo posterior de las teorías de Freud sobre *la vida anímica* que van a ser puestas en relación con las vías de cuestionamiento filosófico de las que hemos partido en esta investigación. A fin de seguir cómo esta intención fue tomando forma en el desarrollo teórico realizado por Freud en estos años, es importante atender al modo en el que, tras inscribir sus investigaciones en el ámbito del narcisismo, amplía su alcance la pregunta sobre “la razón”¹⁴² por la que se da una tendencia a “traspasar” (*hinauszu gehen*) los límites del narcisismo.

Extendiendo el marco de referencia de estas teorizaciones, las relaciones entre las “tensiones”, sus fluctuaciones y “la interioridad” en la que éstas se originan,

¹³⁹ Carta de Freud a Abraham, marzo de 1914 en Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 384. Resulta interesante el hecho de que tanto Freud como Nietzsche describan el proceso de redacción y de conclusión de algunas de sus obras, aludiendo a la imagen de “un parto”. Una imagen, en la que se pondría de manifiesto el valor fisiológico conferido por ambos autores, no sólo a las ideas que se preconizan en sus escritos, sino a la forma en que ellos mismos asumieron el ejercicio de las respectivas “tareas” que en esta investigación deseáramos poner en diálogo. Resulta bastante ilustrativo a este respecto la imagen a la que hace referencia Nietzsche en *Ecce homo* cuando, en referencia a las condiciones en las que fue concluido *Así habló Zaratustra*, sugiere la imagen del embarazo de “un elefante hembra”: Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 94.

¹⁴⁰ Carta de Freud a Abraham, 6 de abril de 1914 en: Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 384.

¹⁴¹ *Op. cit.*, pág. 408 Carta de Freud a Abraham, diciembre de 1914.

¹⁴² Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82.

pasan a ser investigadas por Freud desde la perspectiva que a este respecto aporta el “giro”¹⁴³ hacia la comprensión de un sentido de lo anímico que, años más tarde, iba a ser extrapolado al ámbito de la psicología colectiva y al ámbito de la crítica cultural. Continuando sus revisiones al trabajo realizado en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Freud inicia el artículo *Pulsiones y destinos de pulsión* con una introducción epistemológica en la que, alude a la necesidad de un enfrentamiento inicial a lo indeterminado y hace mención a “ciertas ideas”¹⁴⁴ que, debido a su carácter “abstracto”, añaden más indeterminación al *oscurecimiento* en el que se dan los procesos que hemos visto que Freud estaba tratando de revisar a partir de la introducción del narcisismo en su teorización sobre las relaciones entre libido y vida anímica. Llevado por esta intención, Freud se pregunta por la inteligibilidad de las relaciones del “pensamiento” con lo empírico, determinando la función que para esta labor pudiera poseer la consideración de “la pulsión” como “un concepto básico convencional”¹⁴⁵ del que no es posible prescindir en psicología. Llegamos así a un momento de la teorización freudiana en el que, sumándose a la importancia que posee el trabajo freudiano con el narcisismo, la consideración de este “concepto” da lugar a la apertura de un ámbito en el que los aspectos psicológicos y biológicos de la consideración de lo subjetivo que de aquí podría deducirse, coincidirían en algunos de sus desarrollos con las investigaciones filosóficas a las que apuntan los cuestionamientos de los que hemos partido. De esta forma, las alusiones de Freud a los vínculos existentes entre lo empírico y el pensamiento van adquiriendo un mayor grado de precisión y la afirmación del carácter “imprescindible” asignado al concepto de pulsión permite encauzar la argumentación hacia un marco más amplio de problematización. Para ello, Freud incide en las connotaciones fisiológicas entrañadas en la definición de lo pulsional a través de una comparación entre las interacciones inherentes al concepto de pulsión y el esquema fisiológico del reflejo y, oponiendo la pulsión al efecto reflejo que produce en nosotros el estímulo exterior, desde el juego de fuerzas establecido a partir del binomio estímulo exterior – pulsión, Freud define la pulsión como “un estímulo para lo psíquico”¹⁴⁶.

¹⁴³ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 37

¹⁴⁴ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XIV, pág. 113

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 114

Junto a la importancia teórica asignada a la pulsión como “concepto”, se advierte también de una imposibilidad de huir de ella: “no ataca desde afuera, sino desde el interior del cuerpo, una huida de nada puede valer contra ella”¹⁴⁷. Nos situamos así en el núcleo de un desarrollo teórico cuyo objeto nos implica desde lo más interno y anterior de nuestras capacidades reflexivas, dando lugar a una relación entre cuerpo, pensamiento y representación en la que puede llegar a ser muy difícil manejarse. Como veremos que también ocurre en filosofías como la de Nietzsche, el avance en la intelección de las teorías que aquí entran en juego, requiere del lector una inmersión en el ámbito empírico del que estas reflexiones parten y a las que en último término remiten. Parafraseando a los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, podría decirse que lo que estos razonamientos requieren de nosotros, es un compromiso para el que en algunos momentos no hay más *consuelo* que el que podría ofrecernos la confianza en que la instrucción a la que aquí se nos llama a ejercitarnos, posea resultados efectivos sobre el sentido de la salud y de la cura al que aquí se estaría apuntando. Junto a la inferencia de un narcisismo anterior a los efectos que pueden ser observados a la hora de estudiar lo anímico, hallamos en nuestro recorrido por la obra de Freud una nueva constante que será clave para entender el sentido de lo subjetivo que estamos investigando: el carácter fisiológico de lo anímico y la imposibilidad que el sujeto tiene de “huir” de los efectos que se derivan de esta influencia. En conexión con las *sensaciones* expresadas a Abraham en carta citada en páginas anteriores, la búsqueda de Freud conduce a una investigación sobre lo anímico que, pese a la complejidad que adquiere en algunos momentos, no parece estar motivada exclusivamente por un asunto de erudición. Quien se atreve a observar y a observarse, puede comprobar en qué consistiría aquello que estos desarrollos estarían tratando de contribuir a hacernos entender: la impotencia de los seres humanos ante la imagen que quisieran proyectar de sí mismos, el carácter traicionero de la memoria y del olvido, los efectos de la ignorancia y de lo ignorado, las brevedades en las que se alternan en nosotros tristezas y alegrías, en y desde el cuerpo, eso nuestro que somos, tan obvio y concreto y sin embargo, a veces, tan desconocido.

Podemos reparar así, en cómo mientras que el descubrimiento del narcisismo primario le planteó un problema de *retrospección* que sólo pudo solucionar a

¹⁴⁷ *Ibid.*

través de una inferencia, la definición de la pulsión lleva al fundador de la teoría psicoanalítica a debatirse entre los límites de espacios de conceptualización que poseen una gran complejidad. Un ejemplo de ello, sería el uso que van adquiriendo en el cuestionamiento freudiano binomios como el empleado para diferenciar *lo interior* y de *lo exterior*. Se trata de polaridades que son muy familiares en las jergas propias de esquemas explicativos de algunas filosofías, a veces, hasta el abuso¹⁴⁸. Sin detenerse en el aspecto descriptivo de la explicación, el adentramiento en lo indeterminado llevado a cabo por Freud prosigue en la búsqueda de los nexos que le posibiliten asentar una vía para la actuación sobre el sentido de lo psíquico que aquí se está perfilando¹⁴⁹. Siendo una *fuerza constante*¹⁵⁰, la forma de actuar de lo que Freud está intentando introducir en sus investigaciones dificulta el establecimiento de su origen en “algo externo”. Las indicaciones realizadas por Jameson a propósito de las consecuencias que el “descentramiento de la subjetividad” supone a la hora de considerar los modelos de profundidad¹⁵¹ resultan muy idóneas para movernos en este territorio limítrofe, oscilante, en el que a veces podemos sentirnos arrojados cuando tratamos de seguir desarrollos como los que Freud presenta. Las acostumbradas oposiciones “todo-parte”, “dentro-fuera”, “exterior-interior”, “individual-colectivo”, resultan insuficientes para entender la concepción de lo subjetivo que de aquí puede extraerse y el vínculo que esta concepción podría poseer en relación con las alternativas a *la enfermedad* que Adorno y Horkheimer señalaron en la cultura actual y en las sociedad de masas¹⁵² sobre la que esta cultura parece sostenerse. Freud ilustra con la siguiente imagen algunas de las características del objeto de investigación hacia el que nos estamos acercando:

¹⁴⁸ Las implicaciones filosóficas entrañadas en el intento de superar la reducción del pensamiento sobre lo subjetivo al manejo de esta dicotomía son trabajadas en la obra de Jameson a la que se ha hecho referencia en el establecimiento del Estado de la cuestión y en la tabla (pág. 20) que se ha presentado a fin de especificar cuáles van a ser los binomios en los que va oscilar el recorrido que estamos desarrollando. Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.33

¹⁴⁹ P. Gasser realiza un análisis muy interesante y preciso sobre cómo se da este tránsito crucial en la obra freudiana. Ahondando en la importancia que posee el concepto de pulsión en la delimitación de los márgenes filosóficos de los que participa la investigación psicoanalítica sobre lo subjetivo, Gasser subraya el carácter “plástico” (*Plastizität der Triebe*) que imprime el concepto de pulsión a este cuestionamiento. Poniendo en diálogo los aspectos económicos y dinámicos de estas consideraciones Gasser prueba cómo el psicoanálisis freudiano puede entenderse dentro de este marco de teorización como una “Teoría del conflicto” (*Konfliktstheorie*) que halla una de sus salidas en el antagonismo entre naturaleza y cultura del que vamos a ocuparnos en posteriores apartados de esta investigación. Gasser, R., *Nietzsche Und Freud, “Die Triebslehre”*, S. 610 - 625

¹⁵⁰ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XI, pág. 114

¹⁵¹ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, pág. 33

¹⁵² Hallamos un recorrido muy sugerente de las paradojas que aquí estarían implicadas en el trabajo realizado por J. Pardo en: Pardo, J., *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*.

“Imaginemos un ser vivo casi por completo inerme, no orientado todavía en el mundo, que captura estímulos en su sustancia nerviosa. Este ser muy pronto se halla en condiciones de establecer un primer distinguo y de adquirir una primera orientación. Por una parte, registra estímulos de los que puede sustraerse mediante una acción muscular (huida), y a estos los imputa un mundo exterior; pero, por otra parte, registra otros estímulos frente a los cuales una acción así resulta inútil, pues conservan su carácter de esfuerzo (*Drang*) constante”¹⁵³.

En esta sustracción entre estímulos, acciones, conservación, *esfuerzo* y constancia, se distingue “una marca” en la que se evidencia una relación entre “mundo interno” y “necesidad pulsional”, en la que Freud halla “un asidero”¹⁵⁴ (*Anhaltspunkt*) desde el que enumerar las principales características de la pulsión: su procedencia del interior del organismo, su constancia y su incoercibilidad por acciones de huida. Lo biológico y lo anímico aparecen “trabados” a través de “un concepto fronterizo” (*Grenzbegriff*) entre lo anímico y lo somático, que Freud define en los siguientes términos: “un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal (*Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist*)”¹⁵⁵.

Lo inconsciente y lo incognoscible: diferencias y “obstáculos”.

De acuerdo con el carácter fisiológico concedido a lo anímico y de acuerdo con la advertencia de incoercibilidad ligada a esta concepción, las fuerzas en oposición que interactúan en la “exigencia de trabajo” con la que Freud caracteriza las relaciones entre lo anímico y lo corporal, es formulada de diferentes modos. Llegados a este momento de la conceptualización llevada a cabo por Freud en torno al carácter limítrofe conferido al concepto de pulsión, es importante reparar

¹⁵³ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XI, pág. 115

¹⁵⁴ *Ibid.* / Freud, S., *Triebe und Triebsschicksale*, S. 83

¹⁵⁵ *Op. cit.*, pág. 117/ Freud, S., *Triebe und Triebsschicksale*: „...so erscheint uns der “Trieb” als Genzbegriff zwischen Seellichem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinnern stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist.“ S. 84

en cómo, la pluralidad de formas de expresión hace que a la interacción de dimensiones a la que se alude, se añada ahora el hecho de que con esta definición Freud también dice estar apuntando hacia un ámbito que, estando en *otra parte*¹⁵⁶, posee también un gran valor en la “ampliación”¹⁵⁷ hacia la que se orientan los estudios de la vida anímica emprendidos por Freud a partir de 1914. Se trata de unos estudios que, en línea con los planteamientos desarrollados en el Estado de la cuestión y según la perspectiva adoptada por Freud de forma explícita, están condicionados por una actitud de desconfianza¹⁵⁸ hacia las equiparaciones entre razón y conciencia con las que Freud vincula la comprensión de lo anímico llevada a cabo por la filosofía.

A fin de ahondar en hasta qué punto Freud estaría incurriendo en un error de generalización al distanciarse de la filosofía arguyendo a esta equiparación entre razón y conciencia, en esta investigación vamos a seguir las indicaciones señaladas a este respecto en las investigaciones realizadas por Assoun y por Gasser. De este modo, si abordamos la problemática de las relaciones entre la teoría psicoanalítica de Freud y el pensamiento filosófico centrándonos en la comprensión de cuáles serían los factores implicados en el “obstáculo conciencialista”¹⁵⁹ criticado por Freud en su posicionamiento con respecto a la historia de la filosofía, contribuye a poner de manifiesto cómo, lejos de suponer un punto y final para el estudio de las relaciones entre filosofía y psicoanálisis, atender a este “obstáculo” señala una dificultad que puede ser de gran interés para el tratamiento de la cuestión que nos ocupa en esta investigación. Con ello, podría matizarse hasta qué punto teoría psicoanalítica y filosofía entran necesariamente en oposición a la hora de admitir el “conocimiento” que el psicoanálisis freudiano podría contribuir a seguir impulsando. La reflexión que estos desarrollos nos instan a llevar a cabo propicia de esta forma una

¹⁵⁶ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XIV pág. 113

¹⁵⁷ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE XIV pág. 71

¹⁵⁸ Ya hemos aludido a esta actitud expresada por Freud en algunos momentos de su obra pero puede profundizarse más en las características y en los efectos de esta *ambivalencia* mantenida por Freud con respecto al pensamiento filosófico recurriendo a las investigaciones realizadas por P. Assoun y R. Gasser: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*. La investigación de Gasser proporciona un estudio realizado en esta misma línea, en el que se ahonda de una forma más pormenorizada en la importancia que la filosofía nietzscheana pudo poseer en este posicionamiento mantenido por Freud: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Sigmund Freud Begegnungen mit Denken und Wirkung Nietzsches“ [*Encuentros de Freud con el pensamiento y la influencia de Nietzsche*], S. 3 - 168

¹⁵⁹ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 27

comprensión de las relaciones entre lo psíquico, lo físico y la conciencia¹⁶⁰ que no tiene por qué estar tan alejada del ejercicio de la filosofía como podríamos sentirnos tentados a creer, si nos dejamos llevar por ciertas inercias especulativas. Lo indeterminado deja de ser así un motivo de recusación y pasa a integrarse en la lógica de las investigaciones realizadas por Freud a través de su trabajo en las definiciones del narcisismo y la pulsión. Se trata de dos definiciones en torno a las que estamos viendo cómo se va consolidando una vía de estudio que estaba llamada a influir decisivamente en los posteriores desarrollos de la crítica cultural que a partir de aquí se llevó a cabo y en los textos de Freud de esta época hallamos explicaciones de cuál sería la manera de hacer frente a la “indeterminación” que podría poner en riesgo la solidez argumentativa del avance teórico que aquí podrá estar teniendo lugar:

“Debemos privilegiar ora un punto de vista, ora otro, y perseguirlo a través del material todo el tiempo que su aplicación parezca sernos de provecho. Cada uno de estas elaboraciones será en sí incompleta, y no podrán evitarse oscuridades (Unklarheiten) allí donde ella roce lo no elaborado todavía; pero tenemos derecho a esperar que la síntesis final resultara una buena comprensión”¹⁶¹.

Rozando “lo no elaborado todavía, atender a la forma en la que se va definiendo el concepto de pulsión en la obra de Freud y poner en relación este avance teórico con la *inferencia* de un narcisismo originario a partir de las *fluctuaciones* y la *constancia* observada en las fuerzas anímicas, hace posible seguir profundizando en las otras relaciones de oposición inherentes al carácter dualista que Freud trata de hacer prevalecer en su explicación de la vida anímica. Este recorrido que aquí se traza nos sitúa en un grado elevado de complejidad que obliga a una lectura atenta y paciente a quien desea lograr la precisión necesaria para relacionar estas teorías con las cuestiones filosóficas de las que se ha partido en esta investigación: las conclusiones “se dan la vuelta” (*Rück-schluß*), la libido objetal deviene también libido yoica, el yo se *libidiniza* a modo de “reservorio”. Con la caracterización que se deriva de esta lógica, el Yo tiende a convertirse en un

¹⁶⁰ Si se estudia este “obstáculo” puede ser muy esclarecedora la puntualización realizada por Assoun en su estudio de esta cuestión, cuando incide en “la recusación filosófica” que entra en juego a la hora de mediar entre la tendencia hacia el concienialismo criticado por Freud y la tendencia a un “trascendentalismo de lo inconsciente” en la que incurren algunas de las derivas del psicoanálisis, convirtiendo lo inconsciente en una entidad metafísica carente de la fundamentación filosófica que sería necesaria para defender semejante concepción de lo psíquico. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 39

¹⁶¹ Freud, S., *La represión*, AEXIV, pág 152/ Freud, S., *Die Verdrängung*, S. 115

espacio determinado por la función de “reserva” que en él está llamada a cumplirse. Se pone en duda la objetividad de las relaciones con las que creemos percibir y entender el “mundo exterior” y, del mismo modo, el sentido del Ich es explicado en los escritos de Freud de estos años a través del establecimiento de una compleja alternancia de fuerzas, pulsiones y representaciones de pulsión. A su vez, no satisfecho con las dificultades implicadas en el manejo de estos contenidos, Freud aumenta el grado de complejidad de su argumentación, haciendo que el tratamiento de las polaridades con las que se describe esta alternancia de fuerzas en tensión, apunte también hacia la comprensión de cuál sería “el destino” (meta) de lo que se entiende por “pulsión”. En continuidad con la mutua implicación entre lo biológico y lo anímico señalada en el carácter fronterizo al que se ha aludido en el epígrafe anterior, y añadiendo ahora a estas consideraciones el estudio de la influencia que lo inconsciente ejerce en el establecimiento de la naturaleza de lo anímico, la pregunta sobre la incidencia que poseería lo biológico suma nuevos matices a tener en cuenta. Es así cómo el tratamiento de las relaciones entre el Yo y la realidad es tomado en consideración a partir de un *sentido de lo económico*¹⁶², al que Freud hace referencia apoyándose en las tensiones que tienen lugar en virtud de una aspiración al equilibrio entre placer y displacer que estaba llamada a introducir cambios fundamentales en la teoría psicoanalítica. Dados los objetivos de esta investigación, es importante tener en cuenta desde un principio cómo los límites determinados para la fijación del ámbito al que Freud parecía pretender restringir sus estudios de lo anímico se van ampliando *más allá* del plano estrictamente psicológico, *rozando* ámbitos que, como veremos, están vinculados con una tradición filosófica que quienes se ocupan del trabajo con el pensamiento contemporáneo llevan décadas tratando de *actualizar*.

Psique, vida y cuerpo, se convierten en objeto de estudio, cuestionamiento y actuación, haciendo que se abra el espacio de una reflexión que posee importantes momentos de coincidencia con los argumentos característicos de las reflexiones sobre lo subjetivo realizadas por la filosofía contemporánea¹⁶³. Siendo

¹⁶² Profundizar en este “sentido” excedería los límites trazados en esta investigación pero es necesario indicar las objeciones apuntadas a este respecto por estudiosos de la obra de Freud como Gasser, llamando la atención sobre las “grandes esperanzas” que Freud parecía poseer en la posibilidad de medir las energías a las que se refiere en su caracterización de las tensiones pulsionales. Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, S. 621

¹⁶³ En la llamada de atención que realiza V. Lemm en favor de la afirmación de “una interrupción de la economía de la autopreservación”, hallamos una prueba de la coincidencia existente entre la evolución de

“mayor” que la represión, *lo inconsciente* constituye en este momento de la reflexión freudiana el “supuesto” que hace posible el tratamiento de los problemas y las “oscuridades”, a través de las que avanza el intento freudiano de llegar a “una síntesis” (*Zusammensetzung*) comprensible con la que explicar la naturaleza de las fuerzas que entran en juego en la génesis, el desarrollo y el mantenimiento del sentido del yo. Aquello en lo que se adentra la reflexión que Freud está proponiendo en estos escritos, no remite tanto a “la oscuridad” como a una *falta-de-claridad* (*Unklarheiten*)¹⁶⁴ a través de la que, rozando estos espacios de “sombra”, el estudio de Freud se adentra en lo “no elaborado todavía”. La introducción del “supuesto” de *lo inconsciente* en el desarrollo de estas investigaciones, y las razones por las que Freud relaciona la naturaleza del objeto a estudiar con el método que para este fin va a ser empleado, tienen que ver con la necesidad, la legitimidad y las pruebas que el psicoanálisis ofrece en favor de la existencia de eso “anímico inconsciente”¹⁶⁵ que hemos visto que Freud anteponía en su *Presentación autobiográfica* a modo de escudo contra el “choque” que reconoce haber experimentado con *los filósofos*. Pese al reconocimiento de este “choque” y aportando nuevas pruebas de “la ambivalencia”¹⁶⁶ existente entre la dirección que está tomando la teoría freudiana en esta época y las ideas que a este respecto podrían ofrecer las elaboraciones llevadas a cabo por la filosofía precedente, Freud justifica la validez de *lo inconsciente* como “supuesto” relacionando este punto de partida con el animismo primitivo y con: “una continuación de la concepción kantiana de la percepción exterior y de sus condicionamientos subjetivos”. De este modo, al vínculo con el pensamiento de Platón¹⁶⁷, se suma ahora la afinidad que a estos efectos podría entrañar el diálogo con la filosofía kantiana que estaría de fondo en las afirmaciones realizadas por

la *Triebstheorie* de Freud y los intentos de actualización llevados a cabo por los acercamientos a la cuestión de lo subjetivo propios de la filosofía actual. Volveremos sobre esta línea de continuidad más adelante a fin de indicar la forma en la que podrían entrar en diálogo el sentido de lo subjetivo deducible de estas investigaciones de Freud sobre el narcisismo, la pulsión y lo inconsciente y el sentido en el que la concepción de lo subjetivo de Nietzsche podría entrar en contacto con la Teoría crítica propuesta por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 163

¹⁶⁴ Freud, S., *La represión*, AEXIV, pág. 152/ Freud, S., *Die Verdrängung*, S. 115

¹⁶⁵ Freud, S., *Lo inconsciente*, AEXIV, pág. 163

¹⁶⁶ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 119

¹⁶⁷ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 23

Freud en torno a la existencia de procesos psíquicos inconscientes y al carácter incognoscible que la existencia de estos *procesos* conferiría a lo percibido¹⁶⁸.

“El supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente nos parece, por un lado, como continuación del animismo primitivo, que dondequiera nos espejaba homólogos de nuestra conciencia, y, por otro, como continuación de la enmienda que Kant introdujo en nuestra manera de concebir la percepción exterior. Así como Kant nos alertó para que no juzgásemos a la percepción como idéntica a lo percibido incognoscible, descuidando el condicionamiento subjetivo de ella, así el psicoanálisis nos advierte que no hemos de sustituir el proceso psíquico inconsciente, que es el objeto de la conciencia, por la percepción que ésta hace de él”¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Además de las referencias a Platon, Kant es también objeto de algunas referencias puntuales realizadas por Freud, en este caso, en lo que respecta a una afirmación del carácter incognoscible de lo percibido que acercaría al sentido kantiano de lo nouménico la descripción que se lleva a cabo en *Lo inconsciente* de los vínculos entre límites de la conciencia y límites del conocimiento. Calificándolo como “el segundo gran polo de referencias”, Assoun investiga la función que esta referencia posee dentro de la topografía de la obra freudiana, e incide en cómo concebir la estética trascendental a partir de su interpretación schopenhaueriana pudo haber llevado a Freud a algunas “deformaciones” de las nociones kantianas que aparecen citadas en sus obras, siendo Schopenhauer el autor que más pudiera estar influyendo en estas conceptualizaciones en detrimento de la crítica al kantismo que algunos pretenden extraer de los desarrollos teóricos llevados a cabo por Freud en torno a las relaciones entre Ich y realidad. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág.187. También puede seguirse esta misma vía de análisis de la cuestión en el trabajo realizado por Gasser: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Chaos versus Ordnung: zur Erkenntnis des Unbewußten” [*Caos versus orden: hacia la cognición de lo inconsciente*] Proponiéndose ya en sus primeras investigaciones la *Ilustración* como objeto de trabajo, las investigaciones llevadas a cabo por Adorno a finales de los años veinte proporcionan un interesante material con el que puede profundizarse en el vínculo existente entre Freud, la filosofía trascendental kantiana y la crítica cultural llevada a cabo por Adorno a través de su forma de entender el pensamiento filosófico y la actualización que desde este “pensamiento” se lleva a cabo de filosofías como la de Nietzsche. W. Adorno, Th., *Escritos tempranos*, “El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma”.

¹⁶⁹ Freud, S., *Lo inconsciente* AE XIV, pág. 167

2. LA EMERGENCIA DE “UNA TENDENCIA MARGINAL”.

“No se entiende por actualidad una vaga “caducidad” (*Fälligkeit*) o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales”.

Th. W. Adorno, *Actualidad de la filosofía*

El Yo en proceso, formación de ideal y transformaciones de la conciencia.

Posicionarse frente al *conciencialismo* filosófico a través de explicaciones del supuesto de lo inconsciente como la que ha sido mencionada en el epígrafe anterior, permite a Freud ahondar en el modo en el que percibimos nuestros procesos psíquicos y constatar hasta qué punto esta “percepción” no equivale a lo que esos procesos psíquicos son en realidad. Lo inconsciente influye en el reconocimiento de esta no equivalencia que, a pesar de sus “choques”, vemos como Freud encuentra también planteada en algunos filósofos¹⁷⁰ a los que cita de forma explícita. De este modo, invirtiendo la cuestión y poniendo el acento en las relaciones del psicoanálisis freudiano con las “filosofías conciencialistas”, Assoun se refiere al “obstáculo epistémico” que ciertas teorías filosóficas supondrían para el psicoanálisis, en cuanto concebirían en términos de exclusión una afirmación de lo inconsciente y una de afirmación de “la posibilidad de pensar”¹⁷¹, que no tendrían por qué presentarse necesariamente de forma contrapuesta.

Tal y como se ha dejado señalado en el Estado de la cuestión, es aquí donde radicaría una de las claves con las que sería posible abrir una vía de investigación

¹⁷⁰ Además de las referencias a Platon, Kant es también objeto de algunas referencias puntuales realizadas por Freud. Calificándolo como “el segundo gran polo de referencias”, Assoun investiga la función que éstas poseen dentro de la topografía de la obra freudiana e incide en cómo concebir la estética trascendental a partir de su interpretación schopenhaueriana pudo haber llevado a Freud a algunas “deformaciones” de las nociones kantianas que aparecen citadas en sus obras. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág.187 También puede seguirse esta misma vía de cuestionamiento en el trabajo realizado por Gasser: Gasser Gasser, R., *Nietzsche und Freud*. .

¹⁷¹ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 27

que pudiera ofrecer alternativas a “la contradicción realizativa”¹⁷² que Habermas opone como uno de los mayores obstáculos teóricos existentes a la hora de realizar una crítica a la razón instrumental desde “un enfoque materialista” al que Habermas admite que Adorno se mantuvo fiel. Por este motivo, vamos a profundizar en lo que sigue en las alternativas discursivas que podrían hallarse en el horizonte de investigación que aquí se está abriendo. Partiendo de las elaboraciones freudianas que han sido trabajadas en el anterior apartado, la afirmación de la influencia de lo inconsciente sobre el yo se presenta como un fenómeno que no tendría por qué impedir la posibilidad de afirmar un pensamiento consciente. Bien al contrario, la vía que aquí se abre haría posible reconsiderar el alcance que estas consideraciones pueden poseer para la defensa de un sentido más actual de las relaciones entre pensamiento, subjetividad y sentido de lo humano. De esta forma, acentuando la consideración de un orden de lo somático en la que el cuerpo no es concebido como forma exterior al psiquismo, la reflexión que estamos siguiendo puede conducirnos hacia un ámbito más amplio de problematización que, partiendo de la inmersión en lo subjetivo realizada a través del trabajo en el narcisismo, derivaría en la crítica a la cultura realizada por Freud en los años treinta. Para seguir el itinerario que aquí se va trazando, es necesario atender a cómo, rescatando “el sentido pulsional” que podría atribuírsele a la filosofía cuando ésta es concebida poniendo el acento sobre la actividad individual que en ella se evidencia, este sentido queda vinculado en la lógica más interna de su articulación con la consideración del papel que las instituciones culturales ejercen sobre el desarrollo de los potenciales de esta “actividad”. Como veremos, la vertiente filosófica de esta actividad, en cuanto a filosófica, lleva a la defensa de un quehacer, cuya “ley formal” es caracterizada por Adorno en sus primeros escritos en virtud del grado en el que: “lo real entra en los conceptos, se acredita en ellos y los fundamenta racionalmente”¹⁷³. Realidad, crédito y fundamentación racional deben ser puestos por tanto en relación a la hora de considerar en qué medida podrían estar en consonancia los requisitos que tanto Freud como Adorno están imponiendo al quehacer intelectual de su momento, dando lugar a una concepción del pensamiento consciente, que no tiene por qué ser concebida como un impedimento al posicionamiento con respecto al discurso de la modernidad reclamado por Habermas y por las

¹⁷² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

¹⁷³ W. Adorno, Th., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, pág.9

vertientes críticas que tratan de instaurar una alternativa con la que dar respuesta a la asfixia con la que cierta “insipidez”¹⁷⁴ estaría amenazando la salud del *impulso* que el pensamiento filosófico precisaría en nuestros días.

El trabajo que se está haciendo con los textos de Freud está desde un principio en diálogo con las críticas de Adorno al pensamiento filosófico, críticas que poseerían interesantes momentos de convergencia con el cuestionamiento freudiano. Tras la investigación realizada en 1927 de las relaciones existentes entre lo inconsciente y la filosofía trascendental¹⁷⁵ y once años después de reivindicar esta implicación entre lo real, los conceptos y su fundamentación racional, en la obra redactada con Horkheimer esta exhortación se expresará de forma todavía más convincente, dando voz a una llamada que en nuestros días posee un gran valor descriptivo a la hora de evaluar cuál es la situación a la que el ejercicio filosófico debería enfrentarse a fin de defender su actualidad. Se trata de una situación que complementando la caracterización de “el obstáculo” ofrecida por el estudio de la obra de Freud realizado por Assoun, en Adorno también incluiría e, incluso priorizaría, una actitud por corregir:

“Sin embargo, la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales: todas estas actitudes han impedido el feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y a experimentos sin plan”¹⁷⁶.

Desde la perspectiva que aporta esta puesta en diálogo, el objetivo es ahora reparar en cómo la constatación de la imposibilidad de reducir la conciencia subjetiva a la objetividad a la que aspiran las ciencias empíricas, lejos de invalidar el desarrollo de su teoría, permite a Freud trabajar metapsicológicamente las relaciones entre lo consciente y un *inconsciente* caracterizado como “algo” en lo que no existe la negación, es atemporal¹⁷⁷, y su “destino” no está regulado por la

¹⁷⁴ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 29

¹⁷⁵ W. Adorno, Th., *Escritos tempranos*, “El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma”./ W. Adorno, Th., *Führschriften. Der Begriff des Unbeußten in der transzendentalen Seelenlehre*.

¹⁷⁶ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 59

¹⁷⁷ En 1907 al hilo de sus reflexiones sobre las relaciones entre los estados de la vida anímica y las causas de la patología, Freud ya recurría “a la atemporalidad” a fin de poner en duda los vínculos entre tiempo y olvido. En contra de la creencia popular, para Freud no es el paso del tiempo lo que nos hace olvidar, sino que en el núcleo de lo que mueve las relaciones entre olvido y recuerdo, no influye el tiempo y es hacia

dualidad yo – mundo sino por la dualidad existente entre placer y el displacer. Siguiendo el camino de investigación que se va señalando a través de estos descubrimientos, y sin amedrentarse demasiado ante las dificultades relativas a la admisión de los *obstáculos* que estos descubrimientos estaban oponiendo en lo que respecta al desarrollo metodológico de sus teorías, la voluntad de hallar alternativas parece ser mayor para Freud que el temor ante la complejidad que aquí se está instando a asumir, no sólo en cuanto a lo que a la claridad expositiva se refiere, sino también en lo que concierne a la articulación en la que estaba trabajando por estos años a fin de poder seguir defendiendo su teoría y la práctica clínica con ella relacionada.

Ponderando el valor originario descubierto en el narcisismo (*ursprüngliche Narzißmus*) a través del trabajo en la inferencia retrospectiva operada en 1914, los hallazgos logrados al respecto pasan a ser trabajados desde el reconocimiento de “las perturbaciones” (Störungen) que condicionan el acercamiento a la naturaleza de lo psíquico. De esta forma, y de acuerdo con la caracterización de lo inconsciente que se está llevando a cabo en 1915, la pregunta sobre la naturaleza de las fuerzas psíquicas lleva hacia el estudio de las interacciones que se dan entre estas “fuerzas” y el sentido de “la interioridad” en la que éstas se originan. Tras describir el movimiento de la libido hacia el yo como una acción de “recogida” y tras definir el narcisismo en los términos de “una colocación”¹⁷⁸ (*Unterbringung*) libidinal y haber conjeturado a partir de ahí una “ampliación”¹⁷⁹ de la teoría psicoanalítica, la “colocación” (*Unterbringung*) energética de índole narcisista adquiere una influencia decisiva en la distinción entre libido yoica y libido de objeto, en la que Freud insistirá a fin de defender el carácter dualista de su teoría. Introduciéndose en los ámbitos propios de la teoría del conocimiento, y abordando este área de investigación desde el sentido específico que la afirmación de su carácter libidinal confiere al tratamiento de la oposición sujeto – objeto, la *dialéctica*¹⁸⁰ que ahí tiene lugar adquiere una importancia crucial a la

“otra parte” hacia donde hay que enfocar la investigación. Remitimos al siguiente artículo a fin de mostrar cómo la filosofía de W. Benjamin participa de las implicaciones filosóficas que posee esta afirmación de la atemporalidad de los procesos inconscientes: Montes Callabed, R./ Novoa Cota, V. “Freud, Proust, Benjamin: psicoanálisis y filosofía de la historia en síntesis inconstruible”. *Reflexiones* ISSN (Versión impresa): 1021-1209, , Vol. 87, núm. 2, 2008, pp. 137-150, Universidad de Costa Rica.

¹⁷⁸ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 71

¹⁷⁹ *Ibid.*

¹⁸⁰ A pesar de que este no sea un término utilizado por Freud a la hora de trabajar estas relaciones, aludimos a ellas en estos términos a fin de propiciar el vínculo con el posicionamiento mantenido por Adorno en este sentido.

hora de valorar las conclusiones a las que lleva la metapsicología freudiana cuando ésta es aplicada al posicionamiento frente a la cultura realizado años más tarde. Preguntándose cuál es la naturaleza y el destino de la libido en el estado temprano que queda demarcado teóricamente con la acuñación del término “narcisismo primario”, Freud recurre a las conclusiones extraídas del estudio de la represión, estudiando el sentido del “sujeto” que aquí estaría entrando en juego, a través de la relación existente entre el *destino* de las primeras mociones pulsionales libidinosas y las causas de la patología. Una patología en la que, asociándose con “un conflicto” con las “representaciones culturales y éticas del individuo”¹⁸¹, se pone de manifiesto un proceso en el que, junto al concepto de pulsión, la introducción del narcisismo y la defensa del supuesto de lo inconsciente, va a poseer una importancia muy destacable en las investigaciones freudianas posteriores a 1914: la “formación de ideal”.

Presentándolos como una de las condiciones para el estudio de las relaciones entre el Ich y la represión, el estudio de los “procesos de formación de ideal” que Freud lleva a cabo en los años posteriores a la redacción de *Introducción del narcisismo*, ofrece nuevas claves con las que podemos asentar el vínculo que estamos tratando de establecer entre las investigaciones de Freud de estos años y el marco abierto por Honneth a través de su observación de las relaciones existentes entre patología y “la deformación patológica de nuestras facultades racionales”¹⁸² que *la patología* también pone en evidencia. Irracionalismo y psicopatología se aúnan así en la línea temática que es posible trazar al hilo de estas consideraciones de Freud en las que, cómo vamos a ver en lo sucesivo, encontramos desarrollos que poseen una gran afinidad con las actuales problematizaciones en torno a las relaciones entre cultura, salud y aquello por lo que Adorno insiste en que “la filosofía no tiene que dejarse disuadir”¹⁸³.

Melancolía, singularidad y “constelación anímica de la revuelta”.

A fin de seguir cómo se va afianzando este recorrido iniciado por Freud en 1914, hay que atender a la incidencia que los procesos de “formación de ideal” van

¹⁸¹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 90

¹⁸² Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 7

¹⁸³ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “Rastros de Bloch”, pág. 241

adquiriendo en relación con los estudios sobre la vida anímica, las fuerzas pulsionales y las tensiones que ahí interactúan. El itinerario que puede trazarse permite de este modo ahondar en los vínculos existentes entre narcisismo y *yo ideal* (*Idealich*), haciendo que pueda revisarse la forma en la que el estudio de las relaciones que se dan entre el Ich, la represión y lo inconsciente, se orienta en la obra de Freud de estos años hacia una *ampliación* teórica que posee interesantes puntos de encuentro con desarrollos de la filosofía actual. En afirmaciones como la siguiente se evidencia la naturaleza del paso que se está dando, algo en lo que sería posible entrever un “nuevo comienzo”¹⁸⁴ en el que podría rastrearse cómo se inferiría también aquí, el pensamiento sobre un sentido de *la transformación* (*Verwandlung*) en el que resuenan ecos de la filosofía nietzscheana, haciendo que se haga evidente lo que la afinidad entre estos planteamientos podría aportar a las reflexiones actuales sobre *la enfermedad* de la cultura y sobre un sentido de “la salud” con el que oponer un contrapunto a este inquietante diagnóstico:

“Lo que él proyecta (el hombre – der Mensch) frente a sí como su ideal es un sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en el que él fue su propio ideal”¹⁸⁵.

Emparentándose con una amplia tradición filosófica y literaria, en afirmaciones como ésta se afirma también la posibilidad de un vínculo entre infancia¹⁸⁶, narcisismo y la existencia de un *ideal*, del que el Yo no puede deshacerse sin perder con ello las atribuciones que hacen posible una consistencia subjetiva en cuya defensa coincidirían la mayor parte de las teorías filosóficas que están siendo puestas en diálogo con estos desarrollos freudianos. Se abre así una línea de problematización filosófica desde la que, siguiendo la afirmación que Gasser realiza en su estudio sobre Nietzsche y Freud a partir de una cita de Assoun, se propone una lectura de las teorías de ambos autores en la que sea posible

¹⁸⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.55/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.31

¹⁸⁵ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág .91

¹⁸⁶ Siguiendo una tendencia que también existiría en Bloch, hallamos en los escritos de Benjamin la constancia de esta línea argumentativa para la que *Infancia en Berlín* ofrecería un testimonio de gran valor para las investigaciones que podrían hacerse en esta dirección. El intercambio epistolar entre Benjamin y Adorno ofrece a su vez un interesante material con el que trabajar las implicaciones que a este respecto poseyeron las discusiones que tuvieron lugar entre estos dos compañeros de Escuela. *Correspondencia. Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*. También pueden hallarse interesantes “rastros” del vínculo existente entre la filosofía de E. Bloch y la articulación entre infancia y *promesa de felicidad* propia de la filosofía adorniana en artículos como “Rastros de Bloch”, en: W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, págs. 224 – 241.

pensar un Yo-Ideal que, no quedando limitado¹⁸⁷ a lo superyoico, sirva de nexo para la consideración de la inmersión freudiana en lo subjetivo trabajada en el anterior apartado de esta investigación y la crítica cultural llevada a acabo por Freud a finales de los años veinte. Al igual que lo que se revela en la afirmación de la interacción mutua existente entre lo somático y lo anímico a través de la definición de la pulsión, a través de la afirmación del vínculo entre lo psíquico y lo físico se subraya ahora una implicación entre psiquismo, cuerpo, ideas e *ideales* en la que se pondría igualmente de manifiesto la interacción de fuerzas y de fluctuaciones con la que Freud caracteriza su objeto de estudio. De esta forma, el factor atemporal que Freud señalaría como una de las características de *lo* inconsciente y que en *Introducción del narcisismo* había sido ya considerado en función del movimiento retrospectivo al que ahí se insta, entra ahora en relación con unos procesos de formación del *Yo ideal* que estaban llamados a reorientar la concepción freudiana sobre lo subjetivo, vinculando indirectamente esta concepción con las corrientes filosóficas seguidas por unos “pájaros raros”.¹⁸⁸ En 1915 Freud aborda en *Duelo y melancolía* las relaciones que los *procesos de escisión* poseen con el cambio de perspectiva que supuso la introducción del narcisismo en la reflexión psicoanalítica sobre el yo. Orientando la profundización en el estudio sobre la constitución del yo hacia este esfuerzo, la indagación freudiana de los procesos anímicos se centra ahora en una investigación sobre los procesos de “escisión” en la que, tomando su punto de partida en la diferencia entre la el “estado de duelo” y la melancolía, se ahonda en temas que remiten a una tradición filosófica que posee en la actualidad una clara vigencia, como prueba el número de textos publicados¹⁸⁹ en referencia a cuestiones como la de la

¹⁸⁷ “Das ganze Unternehmen Nietzsches ist im Gegensatz (zu Freuds Über-Ich) als ein Ich-Ideal zu denken, das nicht mehr Über-Ich ist“ [*La empresa de Nietzsche es, al contrario (del Superyó de Freud), pensar como un Yo-ideal lo que ya no es un Superyó.*] . Assoun, P., *Freud et Nietzsche*, S. 275. Gasser profundiza en los nexos existentes en esta articulación abundando en su investigación en esta interrelación existente entre las nociones de Yo, Ideal y Superyo e incidiendo en el posicionamiento en relación con la moral que podría deducirse de esta implicación: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*. “Nietzsches Sittlichkeit der Sitte” [*La moral nietzscheana de la costumbre*] , S. 285 - 291

¹⁸⁸ Carta a Jones fechada el 7 de abril de 1923, Citada por Assoun en: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 44

¹⁸⁹ Constituyen un ejemplo de los textos a los que aquí se estaría haciendo referencia, los artículos publicados en ediciones como: J. Muñoz (Ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. Adorno*. Desde una orientación similar, también son destacables los artículos publicados en la recopilación: *Alain Blanc Jean Marie Vicent (dir.): La recepción de la Escuela de Frankfurt*. Destacamos como uno de los artículos de más reveladores en relación al trabajo con los vínculos existentes entre estas conceptualizaciones de Freud y la recepción del legado de la Escuela de Frankfurt: Assoun, P., “El psicoanálisis en la Escuela de Frankfurt. Genealogía de una recepción” en A. Blanc y Jean Marie Vicent: *La recepción de la Escuela de Frankfurt*, págs. 91 – 107. Los artículos de Honneth publicados en Axel Honneth. *La sociedad del*

implicación entre subjetividad, procesos de escisión y naturaleza de “una pérdida” en la que se ponen en evidencia un gran número de cuestiones filosóficas por reconsiderar. Pese a admitir una primera coincidencia entre duelo y melancolía Freud procede a distinguir los aspectos propios de cada uno de estos dos estados en virtud del *cuadro* en el que se describe lo característico de cada uno de ellos. Definiendo el duelo como “la reacción frente a la pérdida (*Verlust*) de una persona amada o de una abstracción que haga de objeto de esta pérdida, como la patria, la libertad, el ideal, etc”¹⁹⁰, la melancolía poseería una *singularidad* diferente dentro de lo anímico que, como vamos a ver en lo que sigue, iba a llevar a elaboraciones de gran complejidad e interés filosófico:

“Una desazón (*Verstimmung*) profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad y una rebaja en el sentimiento de sí (*Herabsetzung des Selbstgefühls*) que se exterioriza en autoreproches y se extrema hasta una delirante expectativa de castigo”¹⁹¹.

Con la caracterización de este “cuadro”, la argumentación de Freud pone el centro en un dolor, una inhibición y unos “autoreproches” que no sólo resulta infructuoso contradecir, sino que a la vez se aprecia en ellos algo a lo que Freud insta a: “dar la razón” y cierta “claridad” en la captación de su verdad. “La pérdida” adquiere así una importancia clave en el rumbo que está tomando ahora el tratamiento de las cuestiones que se han planteado hasta el momento. Una pérdida, “una desazón”, en la que Freud halla por esta época algo en lo que centrar sus investigaciones sobre esa afirmación de la indeterminación que parece ser consubstancial al sentido de lo anímico. Junto al señalamiento de la “desazón” característica de los estados melancólicos, la particularidad de la melancolía con respecto a los estados de duelo queda señalada en “una pérdida de objeto sustraída de la conciencia”¹⁹². De lo inconsciente la investigación se desplaza hacia la observación de lo que “se sustrae” a la conciencia a partir de las disonancias, desacuerdos y contradicciones de los estados en los que esta pérdida inconsciente incide sobre la conciencia y los efectos de ésta sobre la subjetividad

desprecio comparten también esta misma voluntad de diálogo y de actualización teórica, por lo que se irá haciendo referencia en lo que sigue a alguna de estas publicaciones a fin de ir concretando las tendencias de la filosofía actual a las que se adscribe el recorrido por la obra de Freud al que invitamos en esta investigación.

¹⁹⁰ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.241 . Freud, S., *Trauer und Melncholie*, S.173

¹⁹¹ *Op. cit.*, pág.242/ Freud, S., *Trauer und Melncholie*, S.174

¹⁹² *Op. cit.*, pág. 243

en que se da. Lo anímico, lo somático y lo originario siguen siendo las constantes en torno a las que se traza un sentido de lo subjetivo que es ahora cuestionado desde los rastros observables de “una pérdida” en la que podemos encontrar *signos* que quizás no han sido tomados lo suficientemente en cuenta por “los discursos” que pretenden dar respuesta a una modernidad que vuelve una y otra vez ante nosotros, mostrando la evidencia de “una discordia”¹⁹³, al parecer, no apaciguada. Freud abre una vía de reflexión en este sentido cuando, diferenciándola del duelo, afirma que en la melancolía existe “algo inconsciente en lo que atañe a la pérdida”, *algo* relacionado con una inhibición del yo que impresiona por su carácter enigmático y por el grado de complejidad entrañado en las dimensiones psicológicas que ahí se ponen de manifiesto: “un desfallecimiento (...) de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida”¹⁹⁴.

Apoyándose en la observación de los enfermos que “sufren” estos estados, las características anímicas a ellos asociadas son algo secundario en comparación con el “trabajo interior” que *devorando (aufzehren)*¹⁹⁵ al yo del melancólico es fijado como una de las causas que estarían desencadenando las manifestaciones propias de los cuadros melancólicos que sirven a Freud para estudiar las relaciones entre procesos de formación de ideal y escisión del yo. Desde otra terminología y situándose en un marco distinto de teorización, Nietzsche también ofrece imágenes con las que podemos considerar en qué puede consistir el desgaste y el agotamiento anímico que llama la atención de Freud en 1915. “Un mago” que canta a quienes aspiran a “lo más alto de lo humano” (*höheren Menschen*), una máscara en la que por momentos el poeta se iguala con el necio: “un espíritu”, “un demonio”, “un adversario a fondo” (*Widersacher aus dem Grunde*) que también tiene *su hora* en los discursos de Zaratustra: “perverso espíritu de engaño y de magia, mi demonio melancólico (*mein schwermüthiger*

¹⁹³ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.60

¹⁹⁴ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.244. Esta observación inicial de Freud posee una gran importancia para la comprensión de los desarrollos realizados por Freud en *Más allá del principio del placer*. Como veremos en epígrafes posteriores, es en este momento de la investigación freudiana donde empieza a descubrirse la injerencia que en los procesos anímicos ejerce una *pulsión* que poseerá una función fundamental para la explicación de las tendencias destructivas con las que en *el malestar de la cultura* Freud caracterizará las relaciones entre individuo, colectividad y aspiraciones culturales, ofreciendo algunos de los elementos explicativos que décadas después fueron integrados en el tratamiento de “la enfermedad” con el que Horkheimer y Adorno trataron de alertar de la necesidad de revisar en qué sentido se han cumplido los ideales de ilustrados en la sociedad de los años cuarenta.

¹⁹⁵ *Op. cit.*, pág.244/ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.176

Teufel)”¹⁹⁶ Desde la perspectiva que le proporciona el avance al que había llegado en su metapsicología y atendiendo al trabajo de desgaste y de agotamiento que el Yo se inflige a sí mismo, Freud extrae una observación que le iba a llevar a adentrar su teoría en los ámbitos de cuestionamiento propios de la filosofía práctica, dando nuevamente lugar a ese diálogo con la historia del pensamiento filosófico que, por otra parte, Freud tanto se había esforzado en evitar hacer de forma explícita: el “desagrado moral (*moralische Mißfallen*) con el propio yo”¹⁹⁷. La apelación de Freud a esta atribución “moral” permite estudiar el modo en que en la melancolía se da una bipartición entre el yo crítico y el yo “alterado por identificación”¹⁹⁸ con el objeto resignado, haciendo que sea desde esta oscilación entre la pérdida del yo, la pérdida del objeto y la pérdida del yo en el objeto, desde donde se asiente la posibilidad de hallar en el estudio de la melancolía, la existencia de “una instancia crítica escindida del yo”¹⁹⁹ que poseerá una importancia crucial para los estudios sobre metapsicología que Freud iba a llevar a cabo en sus investigaciones.

Se trata de “una instancia” que es se escinde “del” yo (*vom Ich abgespaltene kritische Instanz*)²⁰⁰, no en él - conviene que tengamos presente este inciso en vistas a entender los pasos que se dan a partir de aquí-, ya que es el descubrimiento de esta *escisión*, lo que lleva a Freud a valorar la existencia de otra instancia que posee una importancia crucial a la hora de entender el paso teórico²⁰¹ que aquí se está dando. La investigación freudiana sobre lo anímico entra así progresivamente en diálogo con una tradición filosófica que, aunque es reconocida explícitamente por Freud en contadas ocasiones, es muy importante tener en cuenta a la hora de trabajar las vías a través de las que, años más tarde, las reflexiones que aquí se están realizando iban a entrar en contacto directo con

¹⁹⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.403 Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.370

¹⁹⁷ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.24/ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.178

¹⁹⁸ *Op. cit.*, pág. 247

¹⁹⁹ *Op. cit.*, pág. 245

²⁰⁰ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.177

²⁰¹ Confluyen aquí las dos vías señaladas por Honneth como las más significativas a la hora de relacionar la teoría psicoanalítica de Freud con los cuestionamientos actuales sobre las lo subjetivo y sobre las posibilidades de dar un paso más allá de la afirmación de la autoconciencia y de las derivas subjetivistas e irracionalistas de esta afirmación: *el estudio de las causas infantiles de las enfermedades poniéndolas en relación con los procesos normales de socialización y el estudio de la singularidad de las neurosis individuales a través de la observación de la llamada “vida anímica normal”*. A partir de aquí la teoría psicoanalítica es concebida por Honneth como “una concepción compleja y múltiple de la relación del individuo consigo mismo” que no estaría reñida con la afirmación de *la libertad de la voluntad* que ahí se podría estar presuponiendo, más allá del obstáculo que frente a esta afirmación suponen la concepción freudiana de la angustia y de la represión como elementos igualmente constitutivos del sentido de lo subjetivo que aquí se está perfilando. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 141

ámbitos de la crítica cultural en los que todavía se sigue trabajando actualmente: “Y el más sabio de vosotros es tan sólo un ser escindido (ein Zwei-spalt), híbrido de planta y fantasma”.²⁰² El énfasis que da Freud a esta *escisión*, a la que vemos que también recurre Nietzsche en su posicionamiento con respecto a la sabiduría y a la naturaleza de los seres humanos, queda así estrechamente vinculado con la *instancia crítica*²⁰³, que es señalada como escindida del yo, anticipándose así aquello que iba a ser puesto en juego en la teoría freudiana a partir de la importancia que se va confiriendo a la dimensión crítica que aquí está entrando también en cuestionamiento. A través de esta *instancia crítica*, quedan vinculados los trabajos realizados por Freud en *Introducción del narcisismo* en lo que concierne a los procesos de formación del *yo ideal* y a la relación de estos procesos con la “conciencia moral” (*Gewissen*) y con la sublimación. Tras la implicación entre lo corporal y lo anímico descubierta en sus estudios sobre la pulsión y sus destinos, y enlazando estos descubrimientos con consideraciones psicopatológicas y con consideraciones de índole moral, el camino emprendido por Freud en su investigación llama cada vez más la atención de quienes nos dedicamos al estudio de la filosofía; especialmente, cuando se va concretando su acercamiento a planteamientos relacionados con la filosofía práctica como el que se expresa en el último apartado de *Introducción del narcisismo*. Llegamos así a un momento en el que se evidencia el nexo que aquí se estaba articulando entre las averiguaciones relacionadas con el narcisismo, los procesos de formación de ideal, la escisión del yo y el sentido moral de *la instancia* que ahí está actuando, anticipando la articulación entre psicología individual y psicología colectiva que se llevaría a cabo años más tarde:

“No nos asombraría que nos estuviera deparado hallar una instancia psíquica particular cuyo cometido fuese velar por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo, y con ese propósito observase continuamente al yo midiéndolo con su ideal”²⁰⁴.

El progresivo acercamiento hacia “la particularidad” de esta *instancia* es puesto en relación con las causas que estarían produciendo el *desgaste* del Yo, observado en los procesos melancólicos y en sus efectos. De esta forma, conforme se va concediendo importancia a esta “escisión” entre el Yo y esta instancia que (no

²⁰² Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra*, pág.36 *Also sprach Zarathustra*, S.14

²⁰³ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.177

²⁰⁴ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 92

siendo del todo Yo) *mide* a su vez al Yo en sus *aspiraciones*, adquiriendo dimensiones críticas y morales, se está operando un giro²⁰⁵ al que conviene atender. El paso teórico que se está dando a través de la investigación realizada por Freud de los procesos de formación de ideal, “la escisión” del yo y “la pérdida” de objeto que ahí parece estarse sustrayendo, permite avanzar en el estudio de cómo este giro se va realizando en los escritos de Freud. Paralelamente, este desarrollo argumentativo va acompañado de un aumento de la importancia atribuida al carácter moral de “aquello” que en los procesos melancólicos estaría “devorando” al Yo a través de un proceso de identificación en el que la pérdida propia y el objeto perdido tienden a confundirse, poniendo de manifiesto a través de esta “confusión” entre yo y objeto la apertura de un espacio de cuestionamiento que va adquiriendo una importancia cada vez más notoria en las investigaciones de Freud de estos años.

Dotado de un “carácter predominantemente moral”²⁰⁶, en *el empobrecimiento del Yo* observable en los estados melancólicos actúa “algo” en lo que a su vez se da la “constelación anímica de la revuelta”²⁰⁷ (*die seelische Konstellation der Auflehnung*) contra un “otro”²⁰⁸. Integrando esta “revuelta” en la lógica de sus conceptualizaciones, el enfoque de los estudios sobre la melancolía, y “la escisión” que parece producir esta alternancia interior entre crítica y autodestrucción, apunta nuevamente hacia contenidos en los que se amplía el marco de referencia de la *Tribslehre* freudiana: “sus quejas son querellas”, enuncia Freud a propósito de las características del discurso apreciable en los melancólicos. En alemán esta afirmación implica un interesante juego de palabras en el que se aprecian las dimensiones que la investigación freudiana está poniendo en diálogo: – *Ihre Klagen sind Anklagen*²⁰⁹ – Expresiones como ésta, y los ámbitos a los que ahí se hace alusión, ponen así nuevamente en evidencia cómo aquello a lo que van referidas las *quejas* en las que se expresan los estados melancólicos se acerca a los ámbitos de la ética y la moralidad, haciendo que a

²⁰⁵ Además de las implicaciones epistemológicas que poseerá sobre la psicopatología psicoanalítica, siguiendo el enfoque aportado por Honneth para la comprensión filosófica y sociológica de este momento de la conceptualización freudiana, la vía que aquí se está abriendo posee una influencia muy importante sobre la forma en que se plantean las relaciones existentes entre sujeto y sociedad. Honneth, A., *La sociedad del desprecio*. “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante. La crítica a la Ilustración en el horizonte de los debates actuales sobre la crítica social”, págs. 147 -165

²⁰⁶ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.244

²⁰⁷ *Op. cit.*, pág. 246

²⁰⁸ *Ibid.* / Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S. 179

²⁰⁹ Freud, S., *Trauer und Melncholie*, S.178

través de este estudio de las relaciones entre Yo e Ideal exista también una posibilidad de que estos vínculos pudieran ser extrapolados a un sentido de la “justicia” más universalizable y literal que el sentido entrañado en el contenido y en las formas de la “ queja” melancólica, cuando ésta se analiza desde una perspectiva estrictamente psicológica. En la referencia con la que Freud concluye *Introducción del narcisismo* hallamos pruebas de esta apertura de dimensiones:

“Desde el ideal del yo parte una importante vía para la comprensión de la psicología de las masas. Además de su componente individual, este ideal tiene un componente social; es también el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación”²¹⁰.

Actividad reflexiva y “superación del desgarramiento”: indicios de una renovación.

Según se van evidenciando los ámbitos que interactúan en el desempeño de las funciones que se le atribuyen a esta *instancia* a la que el cuestionamiento de Freud se fue acercando a través de estudio de las relaciones entre destino pulsional, represión e inconsciente, va teniendo a su vez lugar un paso de la investigación de lo subjetivo a la consideración de los vínculos entre yo y colectividad sobre la que queremos llamar la atención, dada la importancia que este paso de Freud posee para el tratamiento del “giro”²¹¹ del que hemos partido en el Estado de la cuestión. Un *giro* que, coincidiendo con lo consignado por Jameson y Honneth en relación con la necesidad de integrar el estudio de “las

²¹⁰ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 98 Este momento es uno de los más ensalzados por Marcuse en *Eros y civilización*, ya que se evidencia una relación entre lo psicológico y lo político en la que según Marcuse se pone al descubierto “una tendencia marginal” que es posible extraer de la concepción freudiana de la cultura. De acuerdo con esta afirmación, y en consonancia con la crítica llevado a cabo por Horkheimer y Adorno a las relaciones existentes entre las interpretaciones parciales de este “paso” y la perversión de la racionalidad, Marcuse reivindica el restablecimiento de la unión de los aspectos instintivos y de los aspectos intelectuales que quedaron escindidos como consecuencia de la negación de las implicaciones interdisciplinarias de las que dan testimonio los momentos de la investigación freudiana que estamos trabajando en estos epígrafes. Liberación instintiva y liberación intelectual confluirían al ser consideradas desde la orientación al “cambio social” defendido en los trabajos realizados por Horkheimer en su intento de actualizar algunos de los aspectos del legado de la Primera Escuela de Frankfurt que podrían ser válidos para el trabajo con “esta vía” abierta por Freud en estos trabajos. Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 12. Hallamos un estudio más exhaustivo de los vínculos existentes en la obra de Marcuse entre su asimilación de la teoría freudiana y su propia posición como filósofo adscrito al pensamiento a la Escuela de Frankfurt en: Blanc, A., “Gran sociedad y gran rechazo. Herbert Marcuse y los decenios 1960 – 1970. Alain Blanc Jean Marie Vicent (dir.): *La recepción de la Escuela de Frankfurt*.

²¹¹ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 95

manifestaciones de la dinámica de la patología cultural²¹² como contenido propio de la tarea filosófica actual, orienta nuestro recorrido hacia el reconocimiento de esa “tendencia marginal”²¹³ del psicoanálisis en la que Marcuse cifraba en 1953 la posibilidad de valorar filosóficamente las relaciones entre subjetividad, *represión* y cultura que se dan en la obra de Freud.

De acuerdo con la doble vía apuntada por Honneth, en virtud de la que la consideración de los procesos de socialización y de la vida anímica normalizada entraban en diálogo con el estudio de las causas infantiles de las enfermedades psíquicas y con el estudio de las neurosis desarrolladas en la edad adulta, están confluyendo en este momento algunas de “las vías” más importantes en lo que se refiere a la investigación de los vínculos existentes entre subjetividad y cultura. De esta forma, observando las *manifestaciones de la dinámica de la patología cultural* de las que advierte Jameson, el objetivo que aquí se traza es el de conciliar la *patología social de la razón*, señalada por Honneth en sus estudios, con la restitución de una confianza en el progreso cultural que pueda ser asumible a pesar de las críticas que opondrían al respecto un gran número de momentos de las obras de Freud y de Nietzsche. En línea con el llamamiento realizado por Horkheimer y Adorno a hallar en la Ilustración “la instancia que podría romper los límites de la Ilustración”²¹⁴, encontramos afirmaciones en las que se probaría la existencia de la vía de cuestionamiento que se abriría en la posibilidad de articular los *procesos* en los que sería posible la restitución de una idea de progreso que fuera conciliable con los imperativos que la realidad social impone a los enfoques filosóficos que no renuncian a dejar de tenerla en cuenta:

“Desde sus más antiguos descubrimientos terapéuticos sobre la histeria, como el de que determinados fenómenos de la enfermedad desaparecen cuando el enfermo se da cuenta conscientemente de su sentido, hasta la formulación de su última época que pretendía extender la soberanía del Yo consciente sobre toda la vida instintiva, Freud siempre estuvo inspirado por el pensamiento de que solamente

²¹² Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 37

²¹³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 12.

²¹⁴ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 250

podría sobrevivir un hombre razonable, libre y consciente, tanto de sí mismo como de su poderosa sociedad”²¹⁵.

De acuerdo con lo enunciado en el establecimiento del Estado de la cuestión, ahondar en los estudios sobre metapsicología de Freud puede facilitar el asentamiento de una importante perspectiva desde la que poder indagar las causas sociales de una *patología de la irracionalidad humana*, hacia la que algunos filósofos actuales están orientando sus reflexiones a fin de oponer una posibilidad discursiva a lo que se manifiesta en este sentido de “la patología”. Además de la intención teórica que mueve a encaminarse hacia este objetivo, se trata también de reanudar un camino que, partiendo de los estudios freudianos sobre la procedencia de las fuerzas subjetivas, no se repliegue ante el sufrimiento individual en el que éstas se manifiestan sino que, confiando en que el hilo conductor de la razón, pueda influir sobre los ámbitos en los que lo patológico y lo social manifiestan la íntima interrelación que se da entre estas dimensiones. La intención y el convencimiento que anima este esfuerzo se apoya en unas evidencias que, además de con las obras que aquí están siendo comentadas, están también relacionadas con preguntas y conclusiones extraídas de las vivencias de las que estas propuestas teóricas dan también testimonio.

Las Entrevistas ocupacionales que realicé y los Talleres de orientación para el empleo que impartí en mis años de trabajo como Intermediadora sociolaboral, me aportaron un valioso material en el que se confirmaron de forma empírica la urgencia y la realidad de las sospechas en las que me instruyó la investigación filosófica que se presenta en estas hojas. Afortunadamente, y a pesar de lo inevitable de ciertas decepciones, sufrimiento individual y falta de racionalidad pueden ser analizados desde la perspectiva que los escritos de Freud también podrían permitirnos tomar en filosofía. En consonancia con estas convicciones fraguadas durante años en la intervención social con los denominados “colectivos en riesgo de exclusión social”, la propuesta de Honneth trata de *impulsar*, la actualidad de la *Teoría crítica* entendiendo al ser humano en los siguientes términos: “Un ser escindido, desgarrado, pero que gracias a su interés intrínseco por ampliar su libertad “interior” posee capacidad de reducir o incluso de superar

²¹⁵ Discurso de M. Horkheimer en nombre de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt del Main. *Freud en la actualidad*, pág. 57

ese desgarramiento mediante la actividad propia, reflexiva”²¹⁶. A pesar del tono esperanzador que podemos percibir en esta propuesta de Honneth, estamos viendo la complejidad inherente a este desarrollo que pretende llevarnos de la conciencia y de la admisión del “desgarro” a una apropiación subjetiva que no se vea irrevocablemente asimilada a la “patología de la racionalidad” que la teoría freudiana de lo subjetivo contribuye a poner de manifiesto. Manteniéndose en la tensión entre los complejos ámbitos a los que remiten los extremos de la patología y de la razón, los estudios realizados por Freud sobre el narcisismo, la libido y la pulsión, pueden llevarnos a reparar en cómo el descubrimiento de esa “instancia” que escindiéndose del yo condiciona su definición, podría a su vez conciliar los esfuerzos de psicoanalistas y filósofos en el acuerdo con respecto a la intención de considerar las tensiones que ahí se dan. Se trata de un acuerdo que, de cumplirse, se daría en los términos de una interrelación entre las representaciones *culturales y éticas del individuo*²¹⁷ y las *mociones pulsionales libidinosas* estudiadas por Freud en los años precedentes a este hallazgo.

De este modo, “las representaciones culturales y éticas del individuo” adquieren una mayor importancia en el estudio del “juego de fuerzas”²¹⁸ en el que Freud sitúa las causas que actúan en una represión que, además de patógena, revela de una forma cada vez más clara su influencia en la psicología de *la vida anímica normal* y en los contextos socioculturales en que esta *vida anímica* se desarrollaría. A partir de la intersección entre los ámbitos correspondientes al estudio de la psicopatología y al estudio de la “vida anímica normal”, las investigaciones realizadas en *Psicopatología de la vida cotidiana* se retoman también en los cuestionamientos en los que la teoría psicoanalítica empieza a ahondar a partir de 1914. No obstante, la fijación de estas líneas de convergencia no es tan fácil de realizar ya que, a pesar de que tomar posición con respecto al sentido de “lo normal” lleva a Freud a tratar temas en los que lo cultural y lo social adquieren una importancia cada vez mayor, y pese al mayor reconocimiento que las consideraciones culturales van adquiriendo en la ampliación del alcance de su teoría pulsional, Freud vuelve nuevamente a tomar distancia frente a los ámbitos de reflexión relacionados con un sentido de “lo intelectual” al que se refiere con un notable recelo en sus escritos de estos años: “nunca entendimos esta condi-

²¹⁶ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 140

²¹⁷ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE XIV, pág. 90

²¹⁸ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 22

ción en el sentido de que la persona tuviera un conocimiento meramente intelectual de la existencia de estas representaciones; supusimos siempre que las acepta como normativas, se somete a las exigencias que de ellas derivan”²¹⁹. Como vamos a ver en lo que sigue, se trata de una distancia que hubiera sido difícil de salvar de no ser por el “tropiezo” con *una idea* (la idea de la muerte) que iba a llevar a Freud a volver, a través de la inclusión de nuevos caminos teóricos, a aquello mismo frente a lo que parecía que quería oponer unos límites que cada vez muestran de forma más evidente su carácter relativo. A los cambios que supuso en su concepción de lo subjetivo hallar en “el yo” la *instancia* descubierta a través de sus trabajos con la teoría pulsional, se van sumando otras consideraciones que, influyendo determinantemente en las argumentaciones realizadas hasta este momento, también vinieron dadas por los acontecimientos históricos que estaban sucediendo durante estos años de la vida de Freud.

Analizando la correspondencia existente entre el momento al que había llegado en sus teorizaciones y las características históricas del periodo en el que Freud estaba realizando estos hallazgos, estudiosos como Gay sitúan aquí el inicio de una “renovación”²²⁰ del pensamiento psicoanalítico. Seguir los pasos dados por Freud en esta dirección, contribuye al hallazgo en la obra de Freud de indicios con los que abordar las preguntas con las que filósofos como Honneth contribuyen a situar en el centro del pensamiento psicoanalítico, nociones de importancia filosófica tal, como son las que atañen al estudio de la actividad reflexiva y del vínculo de esta *actividad* con la posibilidad de “una superación del desgarramiento” y de la *escisión*²²¹ con la que hemos visto que tiende a ser caracterizada el sentido actual del individuo.

²¹⁹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 90 El tono que se aprecia en esta mención a lo “meramente intelectual”, prueba el interés que posee para estas reflexiones, tratar de profundizar en qué se entiende por lo “intelectual” y cuáles son las funciones que se le atribuirían a esta dimensión en los textos de Freud cuando estos son leídos desde enfoques filosóficos como aquellos de los que hemos partido en el establecimiento del marco teórico del cuestionamiento que estamos desarrollando. De este modo, leyendo a Freud desde la perspectiva filosófica que aquí se abre, podemos extraer claves con las que abordar la concepción de lo subjetivo a la que apuntan las propuestas que están tratándose de actualizar en este estudio. En apartados posteriores se profundizará con mayor detenimiento en hasta qué punto esta “aceptación” y este “sometimiento” no implica ya una concepción de *lo intelectual* de la que no es necesario distanciarse.

²²⁰ Gay, P., *S. Freud, Una vida de nuestro tiempo*, pág.419

²²¹ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.32

Hipocresía cultural y “verdad psicológica”.

En línea con la posibilidad de apuntar hacia esta “renovación”, llama la atención la forma en la que, tras el comienzo de la Primera Guerra Mundial, Freud corroboraba en carta a Frederik van Eeden, dos tesis psicoanalíticas que veía confirmadas en “las crueldades e injusticias causadas por las naciones más civilizadas”. Reflexionando sobre los acontecimientos históricos que estaban ocurriendo en el momento en el que se preguntaba sobre el origen de las fuerzas que interactúan en lo anímico, lo psíquico no sólo es considerado desde la perspectiva que se abrió con la decisión de *tomar en serio el concepto de lo inconsciente*, sino que ahora el estudio tiene igualmente en consideración las formas en las que esa “inconsciencia” se evidencia en los contextos socioculturales de la época. Algunas afirmaciones no pueden ser más evidentes en relación a la consideración que aquí está entrando en juego, dotando a la reflexión freudiana de un valor antropológico que en numerosos estudios se emparenta con el de las reflexiones realizadas por Nietzsche al respecto.

Parece como si se estuviera señalando aquí una relación entre individuo y humanidad en la que, pasando a través de lo inconsciente, se estableciera una especie de comunicación o, cuanto menos, de contacto entre ámbitos que el enfoque freudiano había tratado de excluir de sus investigaciones en años anteriores. En lo que sigue va a ahondarse en esta apreciación ya que es a través de ella cómo podemos seguir los rastros de la conexión a la que la investigación freudiana está apuntando, haciendo que desde ella se señale algo que, a pesar de insinuarse de forma confusa en estos años, está determinando la orientación temática que tomarán algunos de sus trabajos posteriores. En esta *persistencia*, lejos de aportar un poco de claridad al planteamiento, el *intelecto* sigue apareciendo como algo “mero”, “débil y dependiente”, no obstante, la desconfianza manifestada por Freud al respecto no impide que las conclusiones a las que estaba llegando a través de sus trabajos en metapsicología sean puestas en relación con las circunstancias históricas del momento²²². A finales de 1915, tras

²²² Como veremos en lo sucesivo, esta actitud del fundador del psicoanálisis lleva a que en el tratamiento de los temas en los que se están adentrando las investigaciones de esta época tengan lugar también cuestionamientos que poseen interesantes rasgos en común con los que la filosofía contemporánea se sigue planteando en la actualidad. Se hace posible de este modo el señalamiento de una convergencia de enfoques que coincide con los puntos de partida que se han tomado en esta investigación a partir de las tesis de pensadores como Jameson y Honneth. En estos planteamientos de las relaciones existentes entre la investigación metapsicológica llevada a cabo por Freud y la incursión de sus reflexiones en las

la redacción de escritos como *Duelo y melancolía*, *Pulsiones y destinos de pulsión* y *Lo inconsciente*, en *De guerra y muerte* hallamos un ejemplo de la dimensión a la que la investigación freudiana se estaba abriendo también en estos años. “El torbellino” de la guerra, exponía a una información unilateral, a la *desorientación* y a una “desilusión” que tal vez pudo influir en el hecho de que tras haber concentrado su interés en la “instancia crítica” escindida del yo y descubierta a partir de los estudios sobre el narcisismo y la melancolía, Freud pase ahora a preguntarse sobre el poder coercitivo del estado y sobre la influencia que éste ejercería sobre los individuos:

“El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco”²²³.

Las preguntas sobre las descompensaciones que pudieran influir en el desarrollo de las patologías se trasladan así hacia la consideración de cuál podría ser la ventaja que podría extraer el individuo del acatamiento de las *normas éticas* y cuál podría ser la compensación que obtendría por la asunción de una exigencia de sacrificio semejante. Pese a que había recurrido a Kant para afirmar el proceder atemporal de lo inconsciente, el filósofo de Königsberg no parece serle útil a Freud a la hora de responder a las preguntas que se plantean en *De guerra y muerte* y, distanciándose de “los maestros de la ética”, la conciencia moral no es considerada como “un juez insobornable”, sino que es estudiada a partir de una concepción de su origen en la “angustia social” que en *Introducción del narcisismo* había quedado relacionada con “el conflicto” entre las mociones pulsionales y los procesos de formación de ideal en los que influyen *las representaciones culturales y éticas*²²⁴, que Freud cuestiona ahora desde una orientación menos limitada a lo metapsicológico. Sin sobreestimar el valor de la función que la cultura podría poseer frente a este “conflicto” de fuerzas psíquicas y de intereses sociales, Freud incide en cómo la sociedad de cultura es algo que “fuerza” a sus miembros a distanciarse de sus disposiciones pulsionales presionándoles a una *reacción* que no duda en calificar como *hipócrita*.

contradicciones históricas del momento, queda también puesta en evidencia la importancia de revisar la función atribuida al “intelecto” en los desarrollos teóricos llevados a cabo por Freud.

²²³ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 281

²²⁴ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE XIV, pág. 90

Cultura y verdad psicológica se presentan en una oposición que parece irreconciliable, haciendo que todavía hoy podamos seguir preguntándonos cuál podría ser la alternativa ante el tipo de conflicto que Freud presenta en afirmaciones como ésta:

“Nuestra cultura está edificada sobre esa hipocresía y tendría que admitir profundas modificaciones en caso de que los hombres se propusieran vivir de acuerdo con la verdad psicológica.”²²⁵

Junto al escepticismo hacia la cultura que se desprende de estas afirmaciones, esta argumentación también abre hacia un cuestionamiento que, formulándose en forma negativa, permite extraer algunas claves con las que averiguar cómo podríamos vivir de acuerdo con “esa verdad psicológica” que pone a la vez al descubierto *la liberación de la ilusión*. Ahondando en aquello en lo que puede consistir esta necesidad de “liberación”, Freud insta a buscar alternativas a un “tratamiento convencional de la muerte”, frente al que vendría a oponérsele un sentido más real en el que la muerte ya no se deja desmentir (*verleugnen*) y en el que, a su vez, la vida recupera “su contenido pleno”²²⁶. El espacio de encuentro que aquí podría trazarse entre estas reflexiones de Freud y el cuestionamiento filosófico del que hemos partido, las teorías filosóficas que se han ocupado de este asunto, queda nuevamente limitado por los recelos de Freud a adscribirse de forma explícita a una propuesta filosófica determinada. Según advierte, no fue la conciencia de la propia muerte lo que le llevó al comienzo de la especulación, indicando que afirmar una tesis de este tipo supondría pensar “demasiado... filosóficamente”²²⁷. Freud no aclara el significado de esos puntos suspensivos que relacionarían un exceso con una forma filosófica de “pensar” en la que no se detiene más que para descartarla como apoyo argumentativo con el que consolidar el punto de partida sobre el que desea plantear su reflexión. Redirigiendo esta conclusión hacia el estudio de “la vida anímica” en los términos en los que había quedado circunscrito el tratamiento de las fuerzas pulsionales establecidas como “objeto” de investigación, introducir el estudio de lo inconsciente permite corroborar esta afirmación con la ayuda del método de indagación del psicoanálisis. De este modo, a la caracterización de *lo inconsciente* llevada a cabo en 1915 se añade ahora otra atribución: “nuestro inconsciente no cree en la

²²⁵ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 286

²²⁶ *Op. cit.*, pág. 292

²²⁷ *Op. cit.*, pág. 295

muerte propia, se conduce como si fuera inmortal”.²²⁸ Aludiendo a cierto “heroísmo” Freud concluye este escrito invitando a “un retroceso”, ir hacia atrás, reconocer “una verdad fatal”²²⁹ sobre la que décadas antes Nietzsche había incidido en repetidas ocasiones, poniendo el acento sobre el valor filosófico implicado en esta acción de “soportar” orientada a la afirmación de la vida. -*La ilusión pierde todo valor* si “estorba” en el cumplimiento de un objetivo al que Freud confiere un carácter primordial: “dejar más espacio a la veracidad y hacer que de nuevo la vida nos resulte más soportable”²³⁰ Volveremos más adelante sobre esta posible afinidad entre Freud y Nietzsche existente en la prioridad que ambos conceden a esta capacidad de “soportar”. Queremos llamar la atención ahora sobre la importancia de advertir cómo la aparente negatividad de estas reflexiones, sumada a la desconfianza expresada con respecto a las posibilidades éticas y culturales que podrían rescatarse de la evidencia de esta inevitabilidad de los conflictos humanos, supone a su vez “una ventaja” en la que es necesario incidir: se obtiene una ganancia de mayor *espacio* para *la veracidad*. Nos acercamos así hacia un sentido de “la veracidad” que será muy importante tener presente a la hora de trabajar la conciliación entre nuestra actitud hacia la cultura y los *recursos psicológicos* de los que podríamos valernos para que esta actitud pueda mantenerse en un sentido que no se reduzca al de la desilusión absoluta.

Si seguimos los pasos dados por Freud en esta dirección, este recorrido podría ayudarnos a ver cómo el inciso de Freud en esta “hipocresía” se conectaría con algo que, trascendiendo las dimensiones del ámbito psicológico del que surgió, se acerca a espacios en los que se reavivaría el impulso”²³¹ al que las propuestas filosóficas de las que hemos partido nos animan a intentar seguir siendo *fieles*. Desde el sentido de la “fidelidad” al que nos acerca esta tentativa desde la que Freud invita a observar sin exigencias de eternidad la caducidad de lo bello y de lo perfecto, coincide así con el horizonte abierto por Adorno en los momentos en los que desde su *Teoría estética*²³² se nos sugiere la posibilidad de hallar en *la verdad* de lo doloroso algo en lo que se pone de manifiesto el *valor* de una

²²⁸ *Op. cit.*, pág. 297

²²⁹ *Op. cit.*, pág. 281

²³⁰ *Op. cit.*, pág. 281

²³¹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150

²³² W. Adorno, Th, *actualidad de la filosofía*/ W. Adorno, Th, *Teoría estética*: “Lo nuevo y al duración”, “Trascendencia quebrada”, “Transitoriedad”, “Análisis inmanente de las obras de arte y teoría estética”.

“transitoriedad”²³³ que no tiene por qué quedar relegada a la vaga “caducidad” (*Fälligkeit*)²³⁴ en la que quedan olvidados los motivos de las preguntas que ya no nos atrevemos a seguir formulando.

“Tropiezo” con una extraña idea: muerte y conflicto pulsional.

Tras haberse centrado en el estudio de las neurosis narcisistas, *las vías* de investigación que se habían abierto hacen que los años posteriores a 1915 constituyan una época de búsqueda y de tránsito para Freud. Diferenciando las dificultades según se traten de dificultades “intelectuales” o dificultades “afectivas”²³⁵, a finales de 1916 Freud ahonda nuevamente en las “dificultades afectivas” con la intención de encontrar “un punto de abordaje” en *la vida pulsional del alma*²³⁶. Es así cómo, recogiendo alguno de las conclusiones a las que había llegado en relación con las consecuencias teóricas a las que llevó el descubrimiento del narcisismo primario, Freud retoma los trabajos realizados con la teoría pulsional centrando ahora la investigación en los nexos existentes entre el dualismo pulsional, la teoría de la libido y una “idea” a la que ya nos hemos referido y a la que va a concedérsele una especial atención en los siguientes epígrafes.

Según reconoce Freud, tanto en su *Presentación autobiográfica* como en los documentos epistolares investigados por sus biógrafos, se trata de una idea que influyó de forma manifiesta en el desarrollo del pensamiento freudiano, tanto, que llevó a Freud “a leer a Schopenhauer por primera vez”²³⁷. Partiendo de la concepción popular de la contraposición entre hambre y amor a la que ya había aludido años antes, la tensión entre conservación del individuo - reproducción del individuo da lugar a una equiparación entre *pulsiones de autoconservación* y

²³³ Freud, S., *La transitoriedad*, AE XIV, pág. 309

²³⁴ W. Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, pág.83/ W. Adorno, Th., *Frühschriften*, “Aktualität der Philosophie”, S. 331

²³⁵ Se está incidiendo en esta falta de concreción por parte de Freud a fin de ir trazando algunas de las temáticas con las que se establecerá el vínculo entre estas teorizaciones y la concepción nietzscheana de lo subjetivo. Como se verá será muy importante la reflexión sobre las diferencias entre lo intelectual y los afectos y la puesta en duda de algunos de los presupuestos sobre los que se ha establecido esta separación en la historia de la filosofía.

²³⁶ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 129

²³⁷ Carta a Lou Andreas-Salomé 1 de agosto de 1919 en :Gay P., S. Freud , *Una vida de nuestro tiempo*, pág.439

pulsiones sexuales en la que quedan igualmente en relación la *voluntad de poder* y un sentido de la *libido* en el que ésta es entendida como “la fuerza” de la pulsión sexual. Dadas las implicaciones filosóficas que posee el trabajo con estos polos de referencia entre los que oscila la investigación freudiana de esta época, a continuación va a trabajarse la lógica de estas relaciones, a fin de concretar el modo en el que estas elaboraciones participarían de unas conceptualizaciones filosóficas, que hallando en la filosofía nietzscheana una de sus raíces más importantes, se perpetuaría hacia críticas como las emprendidas por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* y hacia propuestas como las implicadas en los intentos de Honneth, Jameson y Sloterdijk por recuperar este legado intelectual. Para ello, proponemos seguir dos movimientos a través de los que, por una parte, perdura la oposición propia del dualismo mantenido por Freud en sus anteriores teorizaciones sobre metapsicología y, al mismo tiempo, por otra parte, los extremos de estas oposiciones se van redefiniendo a través de complejas analogías que se van estableciendo en relación con cada nueva clasificación²³⁸. La *vida anímica* sigue poseyendo una importancia central, haciendo que *vida* y *animus/anima* (*Seelenleben*) actúen como un sentido que al mismo tiempo actuaría como factor de unificación de las tensiones propias de cada uno de los polos que Freud fue fijando a lo largo de sus investigaciones, a fin de mantener el dualismo de su teoría pulsional. De esta forma, y tal y cómo vamos a ver en lo que sigue, partiendo del hambre y del amor, a este dualismo inicial se van adhiriendo otras oposiciones en juego en las que se dinamiza una interrelación de contenidos que se desarrolla de forma paralela a cómo se va consolidando “la ampliación”²³⁹ que está teniendo lugar en lo que respecta a la admisión del “supuesto” de lo inconsciente²⁴⁰ con la que el psicoanálisis freudiano invita a la filosofía a

²³⁸ Distanciándonos de las interpretaciones que eluden entrar en este nudo argumentativo, aquí debemos profundizar en él ya que es en alguna de estas reformulaciones donde Freud utiliza términos que pueden ser estudiados en su afinidad con la concepción de lo subjetivo deducible de la filosofía nietzscheana y de las derivas de ésta en obras como *Dialéctica de la Ilustración*. De igual modo, el núcleo de estas teorizaciones de Freud sobre las relaciones que se dan en lo psíquico entre dualismo pulsional y libido posee también una importancia crucial en la crítica a la cultura llevada a cabo por los autores de los que se ha partido para el establecimiento del marco teórico de esta investigación.

²³⁹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 44

²⁴⁰ Ya se ha aludido a la importancia teórica que posee esta noción a la hora de articular los vínculos existentes en la obra de Freud entre la fundamentación teórica del psicoanálisis y la filosofía. No obstante, para profundizar de una forma más exhaustiva en esta cuestión, remitimos a los estudios de Assoun y de Gasser en los que se apoya esta investigación. En la obra de Assoun encontramos un análisis muy esclarecedor de los vínculos existentes entre “el obstáculo concienialista” con el que Freud *chocó* y la influencia que a su vez poseyeron los estudios de E. von Hartmann y Schopenhauer para el establecimiento del supuesto del inconsciente sobre el que el que Freud fundó su metapsicología: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 203. Asimismo, para un estudio más específico de las influencias existentes

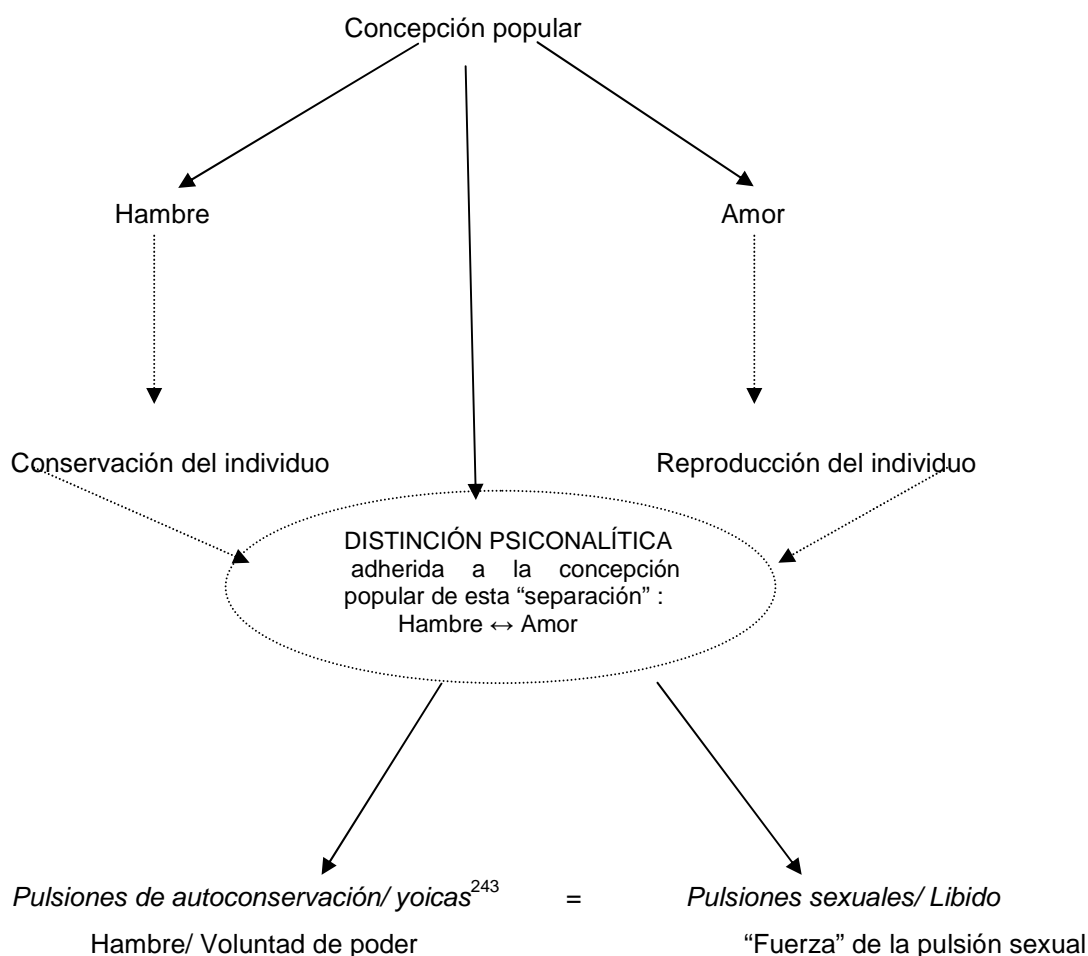
reflexionar en torno a cuál podría ser el punto de partida más idóneo a la hora de emprender una investigación sobre las relaciones entre subjetividad y cultura.

Analizar este momento de la teorización freudiana ofrece la posibilidad de ahondar en lo que supone esta alternancia entre interioridad y exterioridad, y la *polaridad* que aquí se da, una polaridad, que dado su interés *dialéctico* fue abordada²⁴¹ por Adorno en un gran número de ocasiones. Para poder profundizar en este asunto es por tanto muy importante partir de cómo, tras equiparar las pulsiones de autoconservación con las pulsiones yoicas, Freud opone esta caracterización de las pulsiones con los aspectos relativos al sentido de la sexualidad que se está jugando en ellas. Con ello, se introduce en el argumento una segunda oposición en la que se decide una dualidad, acaso más compleja que la considerada inicialmente, ya que, en cuanto a “fuerza de la pulsión sexual”, la fuerza de la libido se opondría a los efectos que, por analogía con la pulsión yoica, poseen el hambre y la voluntad de poder. En la primera página de *Una dificultad del psicoanálisis*, Freud expone en los siguientes términos los ejes en los que se establecería esta *distinción*. Se trata de una distinción a la que va a concedérsele una especial importancia en esta investigación, dado el interés que poseen las líneas temáticas que aquí convergen para los planteamientos de los que hemos partido: “Adhiriendo a esta sugerente separación, nosotros distinguimos también en el psicoanálisis entre pulsiones de autoconservación o yoicas y las pulsiones sexuales, y llamamos libido –apetencia sexual- a la fuerza con la que la pulsión sexual emerge en la vida anímica, por analogía con lo que son el hambre, la voluntad de poder, etc, respecto de las pulsiones yoicas”²⁴².

entre el sentido de lo subjetivo propuesto por Freud y por Nietzsche en la articulación de este supuesto, remitimos al estudio realizado por Gasser en: Gasser, R., *Nietzsche und Freud: “Nietzsches Überführung der Metaphysik in der Psychologie des Unbewußten”* [El paso de Nietzsche de la metafísica a la psicología de lo inconsciente]. S. 257 – 275.

²⁴¹ La crítica al sentido kierkegaardiano de lo subjetivo y a la filosofía estética que ahí estaría implicada realizada por Adorno en *Kierkegaard, construcción de lo estético*, proporciona un ejemplo muy interesante de la convergencia temática existente en estos planteamientos de Freud y de Adorno, para los que el supuesto de “la interioridad” iba a constituir un inquietante factor de sospecha. Además de en su *Teoría estética* y, aportando con ello claves de intelección que son muy útiles para la comprensión de la constelación en la que se articularían los epígrafes de esta obra póstuma de Adorno, el trabajo con la filosofía de Kierkegaard realizado en 1931 proporciona un material en el que se apunta hacia el posicionamiento propuesto en *Dialéctica negativa*.

²⁴² Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 129



Teniendo en cuenta las conceptualizaciones que van a ser puestas en relación en apartados posteriores, es importante reparar en la importancia que posee esta “analogía” establecida por Freud a la hora de explicar la evolución que se está llevando a cabo en su estudio de lo pulsional. De este modo, recogiendo el legado filosófico que estaría en relación con el uso de esta terminología, se sintetiza aquí una problemática que posee una importante resonancia en el debate actual en torno a la cuestión de lo subjetivo, especialmente en los planteamientos que, partiendo de una lectura de *Dialéctica de la Ilustración*, tratan de actualizar la propuesta crítica que ahí trató de llevarse a cabo. Dada la importancia que estas

²⁴³ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 129 El carácter “autoconservador” de estas *pulsiones* poseerá una gran importancia en el desarrollo de los argumentos con los que Horkheimer y Adorno toman posiciones con respecto al sentido de “la razón”, que se pervierte cuando se acepta acríticamente el *carácter coactivo* de esta tendencia que, en muchos casos, no acaba sino imposibilitando el sentido de la realización que desde ella tiende a prometerse. Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 83. Más adelante veremos cómo, en línea con los contenidos investigados en estudios como los llevados a cabo por A. Honneth y V. Lemm, el contrapunto que se le opondría a esta tendencia pasaría por la reconsideración del sentido de la libido como algo que no está enfrentado a la necesidad de “la resistencia individual” que los autores de *Dialéctica de la Ilustración* tratan de salvar de la tendencia a lo patológico descubierta en algunos de los aspectos de una confianza ilustrada en la razón, con respecto a la que Freud también iba a entrar en conflicto en escritos posteriores.

conceptualizaciones de Freud poseen a la hora de establecer el diálogo con la filosofía contemporánea que estamos tratando de proponer, en el Cuadro1 se presentan de forma esquematizada algunas de las interacciones a las que estamos haciendo referencia. Entendida como la fuerza con la que la pulsión sexual se pondría de manifiesto en la vida anímica, esta *emergencia* es estudiada a través de una equiparación con la fuerza atribuida a las pulsiones yoicas, en cuanto emergen también en ellas unas fuerzas que, correspondiéndose con el hambre y “la voluntad de poder”, evidencian la naturaleza de lo que estaría en el otro extremo de la *tensión* con la que Freud caracteriza la naturaleza de lo subjetivo. Una naturaleza para cuya descripción no debe ya sorprendernos que se empleen términos de carácter nietzscheano como el de “voluntad de poder”, abriendo con ello un cuestionamiento sobre el que numerosos estudios del asunto siguen ocupándose en la actualidad. Es así cómo, junto al valor teórico de estos binomios con los que Freud está tratando de consolidar su teoría pulsional, también se da en estos años una importante confrontación con ciertos contenidos que iban a ser introducidos en la investigación freudiana de forma paralela al avance que se está dando en el sentido de la “renovación”²⁴⁴ con la que Gay caracteriza en su biografía sobre Freud estos años de la producción freudiana. Con ello, tras haber mencionado el “choque” con el que Freud describe su *encuentro* con “los filósofos”, nos hallamos ahora frente a algo que parece más difícil de evitar si cabe: un *tropezamiento* con la muerte.

Tras las reflexiones realizadas en 1915 en torno a las relaciones entre “verdad psicológica”, liberación de la ilusión y el sentido en el que la muerte *no se deja desmentir* sin entrar necesariamente en conflicto con el “contenido pleno”²⁴⁵ de la vida, cuatro años después de la redacción de *Duelo y melancolía*, el cuestionamiento freudiano vuelve sobre estos mismos contenidos. Escribiendo en una “habitación cruelmente fría” y forzado a llevar una “dieta de hambre”²⁴⁶, tras un comentario sobre la muerte de Tausk, Freud confesaba en 1919 haber asumido la muerte como “*concepto de jubilación*”. Llama la atención la elocuencia del testimonio y la descripción de cómo Freud explica que “se encuentra” con esta “extraña idea”: “He tropezado con una extraña idea por la vía de las pulsiones y

²⁴⁴ Gay, P., *S. Freud, Una vida de nuestro tiempo*, pág.419

²⁴⁵ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 292

²⁴⁶ Carta a Ferenczi, 27 de octubre de 1919 en: Gay, P., *S. Freud, Una vida de nuestro tiempo*, pág.429

ahora tengo que leer todo tipo de cosas que tengan que ver con ello, por ejemplo Schopenhauer, por primera vez”²⁴⁷.

Signo y “tarea”: reproducción, progreso y afirmación de un “ritmo titubeante”.

Dando “libre curso” a una tendencia a la especulación, por largo tiempo sofrenada”²⁴⁸, los esfuerzos de Freud son llevados por lo que él mismo describe como un “afán de fijar algunas de las representaciones teóricas más importantes del psicoanálisis”. Se trata de *un afán* que lleva a Freud a enfocar el planteamiento de su metapsicología poniendo ahora el acento en el discernimiento de en qué puede consistir la *inhibición* que en *Duelo y melancolía* había sido puesta en relación con “la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida”²⁴⁹ a la que se ha hecho referencia en un epígrafe anterior. *Choques, tropiezos..*- llama la atención las palabras con las que Freud describe los momentos en los que se dan los “giros” en su teoría de lo anímico sobre los que se está reflexionando en estas páginas.

La semántica de los términos empleados en estas descripciones confirma la existencia del vínculo en el que estamos insistiendo, mostrando hasta qué punto las consideraciones que aquí se hacen necesarias estaban incidiendo ya en el mismo establecimiento del núcleo sobre el que Freud fundó los cimientos de su teoría psicoanalítica. Si reparamos en ello y procedemos a una lectura de los textos de Freud como la que aquí estamos proponiendo, “las tendencias marginales”²⁵⁰ celebradas por autores como Marcuse en sus estudios sobre el pensamiento freudiano y en los intentos de llevar a cabo una *dinamización* filosófica de éstos, pueden aportar interesantes elementos con los que establecer el *diálogo* que estamos tratando de proponer en esta investigación. Se trata de elementos de conceptualización que permiten cuestionar hasta qué punto sería inevitable la exclusión a la que tienden a relegarse los aspectos que se ponen de

²⁴⁷ Carta a Lou Andreas-Salomé 1 de agosto de 1919 en: Gay, P., *S. Freud, Una vida de nuestro tiempo*, pág.439

²⁴⁸ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX, pág. 53

²⁴⁹ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.244.

²⁵⁰ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.185

relieve en “palabras”, cuyo *origen (Stamm)* ²⁵¹ plantea graves problemas a la hora de ser aclarado. Nos hallamos así ante una discontinuidad entre palabra y “sentido” (*Sinn des Wortes*)²⁵² que tiende a violentar nuestra necesidad de aclaración y a hacer que estas “palabras” sean desconocidas por el *gran público*, ignoradas o sobreentendidas como elementos a evitar. No obstante, desde filosofías como la de Adorno se insiste en recordar que es precisamente ahí donde podría ser posible hallar “el contrapunto”²⁵³ desde el que se señalaría cómo la *razón* podría hallar una posibilidad de actualización en la que se tenga en cuenta los rastros de patología en los que se evidencian las consecuencias de su “deformación”. Si tenemos a la vista este ámbito de cuestionamiento, es posible analizar cómo, junto al recorrido que estamos realizando a través de las conceptualizaciones con las que Freud aborda su “tropiezo” con la idea de la muerte, “la jubilación” de Freud entra en diálogo con el testimonio autobiográfico que Adorno ofrece desde su exilio en los aforismos de *Minima moralia*. Aforismos que contribuyen a interpelar convicciones axiológicas dando lugar a un uso de “medios lingüísticos que, mediante la condensación o el desplazamiento de significados, permitan que emerjan en la realidad social hechos no percibidos hasta entonces”²⁵⁴. Aunque hallamos ejemplos en Freud de estos “efectos” ensalzados por Honneth por su potencial a la hora de lograr una apertura de “nuevas conexiones de significado”, es en la filosofía nietzscheana donde encontramos abundantes rasgos de esta relación entre idea y lenguaje que Honneth ejemplifica en el uso de figuras lingüísticas que cumplirían con una función equiparable a la de un “quiasmo” a través del que: “una posición cruzada de dos miembros de la proposición o palabras, debe ser arrojada repentinamente una nueva luz sobre el conjunto de significados puesto en juego, a fin de que se les venga abajo la familiaridad”²⁵⁵.

La muerte de dios anunciada en el *La ciencia jovial*, acompañando los episodios del itinerario “hacia lo elevado” que iba a ser relatado en *Así habló Zaratustra*, puede contribuir a dar una prueba de este hecho, ensalzado por Nietzsche en 1883 como en una condición del ejercicio y del estilo filosófico:

²⁵¹ Kafka, F. *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en: *La metamorfosis y otros relatos*, pág.155/ Kafka, F., *Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten*, S. 282.

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ W. Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág.260

²⁵⁴ “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante. la dialéctica de la Ilustración en el horizonte de los debates actuales sobre la Teoría crítica”, en: Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, pág. 159

²⁵⁵ *Op. cit.* pág. 162

“La involuntariedad de la imagen (*Unfreiwilligkeit des Bildes*), del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, es lo más digno de atención, todo se ofrece como expresión más cercana, más exacta, más sencilla”²⁵⁶.

Enfocando esta “atención”, el recorrido de Zaratustra “tropieza” con seres en cuya caracterización se abren sentidos afines a las conexiones de significado que pueden extraerse de la obra de Freud: -*Los trasmundanos (Hinterweltlern)*, *los despreciadores del cuerpo*, *el nuevo ídolo (Götzen)*, *los sabios famosos*, *la bienaventuranza no querida*, *la virtud empequeñecedora*, *el espíritu de la pesadez*, *el mendigo voluntario*- dan nombre en *Así habló Zaratustra* a unos aforismos en los que poniendo en conexión términos que aluden a ideas antitéticas, el lector es llamado a hallar “el signo” (*Zeichen*)²⁵⁷ que en esta conexión se hace posible. Volveremos más adelante sobre el uso realizado por Nietzsche del lenguaje y de sus *signos* a fin de poner en relación *la aspiración (trachten nach)* a la obra²⁵⁸ que ahí entraría en juego con el sentido de “la tarea” que mueve las conceptualizaciones freudianas que estamos trabajando. De momento, quisiéramos indicar cómo el pensamiento filosófico preconizado por Nietzsche supone un sentido de *la inteligencia* que, en estrecha relación con la concepción freudiana del sentido de lo intrapsíquico, no es concebible si se prescinde de una dimensión corporal que en ningún momento deja de estar presente: “- Estar sentado el menor tiempo posible; no prestar fe a ningún pensamiento que no haya nacido al aire libre y pudiendo nosotros movernos con libertad, - a ningún pensamiento en el cual no celebren una fiesta también los músculos”²⁵⁹.

Desde estilos y contextos muy distintos, estamos comprobando cómo la obra de Freud, y el *significado*²⁶⁰ de la “la tarea” que en ella se defiende, está influenciado por los giros que ciertos “choques” y “tropiezos” produjeron en sus teorizaciones, dotándolas con ello de un acento filosófico que proporciona a su propuesta importantes nexos con la crítica contemporánea a la cultura. Si trabajamos desde esta perspectiva el avance realizado por Freud a través de los descubrimientos

²⁵⁶ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, pág.98/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/EH> *Also sprach Zarathustra* - 3

²⁵⁷ Nietzsche F., *Así habló Zaratustra*, pág. 439/ *Also sprach Zarathustra*, S.406

²⁵⁸ *Op. cit.* pág. 441/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.408

²⁵⁹ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, pág.39

²⁶⁰ Carta de S. Freud a M. Bernays del 28 de agosto de 1883, en Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50

relacionados con su teoría pulsional, podemos reparar en cómo el “tropiezo” con el que Freud describe el efecto de la introducción de “la idea” de la muerte en sus teorías supuso a su vez la afirmación del nexo de estas teorías con otras dimensiones de lo humano hacia las que su tarea empezó a orientarse de forma progresiva sin “*hacer concesiones a la cobardía*”. La exposición de los motivos que harían necesaria esta actitud no puede hacerse de forma más clara: “Nunca se sabe adónde se irá a parar por ese camino; primero uno cede en las palabras y después poco a poco, en la cosa misma”²⁶¹. Planteando la cuestión de si es posible observar la existencia de un principio de constancia en lo psíquico, Freud retoma las investigaciones sobre metapsicología que habían quedado abiertas en 1914 y aborda el conflicto entre desilusión y civilización apuntado en *De guerra y muerte*. Centrando la reflexión en torno a la pregunta sobre la naturaleza de las tendencias que parecen esforzarse: *en el sentido de la creación y el progreso (zur Neugestaltung und zum Fortschritt)*²⁶², tiene lugar con ello una nueva formulación en la que la conceptualización de los ámbitos en juego incluye las temáticas sobre las que Freud había estado reflexionando en los años que antecedieron al “tropiezo” que nos ha ocupado en el epígrafe anterior. De esta forma, lo inconsciente, la pulsión y la muerte aparecen vinculados en *Más allá del principio del placer* con este replanteamiento de la cuestión, y la búsqueda de la “razón”²⁶³ por la que Freud se preguntaba en *Introducción del narcisismo* se articula ahora a través de una oposición entre fuerzas a la que hay que seguir atendiendo de forma minuciosa. Observamos así cómo, además de los términos a los que Freud había aludido en 1916, el estudio de las relaciones de analogía observadas en las formas en las que las pulsiones *emergen en la vida anímica*²⁶⁴ se extiende ahora hasta llegar al cuestionamiento de cuál sería la importancia que podría poseer la “sugerencia” de que pudieran existir unas pulsiones que se esforzaran en: *el sentido de la creación y el progreso*²⁶⁵.

²⁶¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 87

²⁶² Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 37/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.222

²⁶³ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82. En el establecimiento del nexo existente entre esta concepción freudiana del narcisismo y el modo en el que se mantiene en ella la posibilidad de seguir afirmando el dualismo defendido por Freud en su teoría pulsional, se ha seguido el estudio realizado por Carlos Gómez en relación con este momento de la conceptualización freudiana: Gómez, C., *Freud y su obra*, págs 156-220.

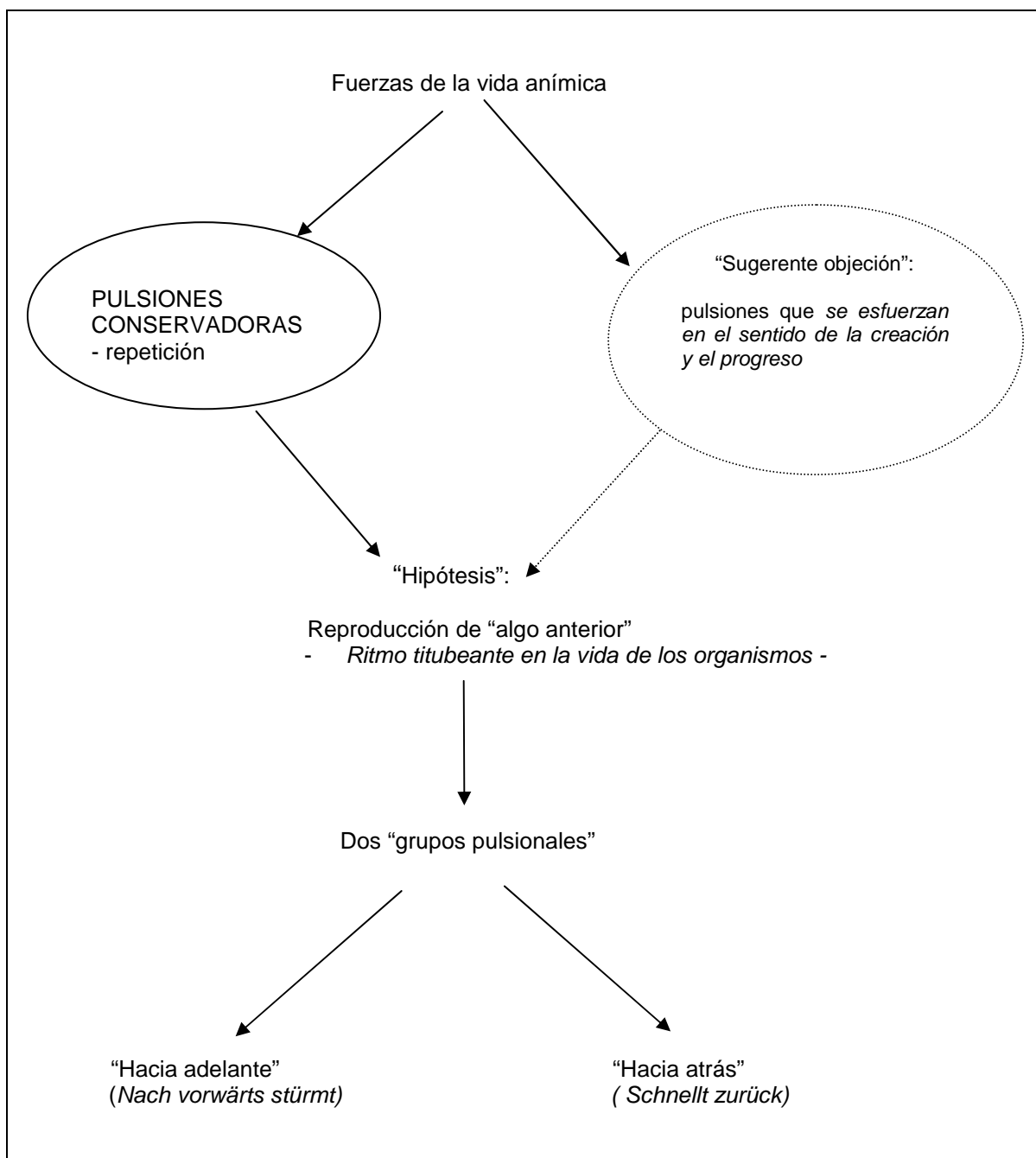
²⁶⁴ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 129

²⁶⁵ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 37

La *idea* es expresada por Freud como “una sugerencia” en la que se echaría de menos un tratamiento más pormenorizado del asunto, que en el texto de Freud aparece apuntado de forma transversal. Se trata de una mención que Freud enuncia a modo de una “sugerente objeción” que abandona en la siguiente frase, aludiendo a la intención de llevar hasta sus últimas consecuencias la *hipótesis de que todas las pulsiones quieren reproducir algo anterior*²⁶⁶. La “reproducción de lo anterior” prima así sobre el sentido del progreso que podría actuar aquí como objeción al intento de unificación que Freud está llevando a cabo en lo que respecta a los fundamentos teóricos de su teoría pulsional. Pese a que se le concede escasa importancia argumentativa, es importante atender a esta *sugerencia* de Freud ya que lleva a reflexiones de gran interés para el cuestionamiento filosófico de las relaciones entre estas investigaciones freudianas sobre la naturaleza de la subjetividad y las propuestas que autores como Nietzsche y Adorno hicieron al respecto. El carácter breve, casi anecdótico, con el que aparece esta indicación no debe impedir por tanto que atendamos al cuestionamiento que aquí se está abriendo, ya que posee una función crucial, no sólo de cara al establecimiento de los vínculos de la teoría psicoanalítica de Freud con la filosofía contemporánea, sino que esta sugerencia estaba llamada también a incidir en los desarrollos que, años más tarde, iban a llevar a Freud a poner en relación su teoría pulsional con la psicología colectiva y la cultura. Progreso, repetición y conservación se suman así al esquema conceptual con el que opera Freud, aumentando la complejidad de una reflexión sobre lo anímico que estamos viendo cómo se está acercando cada vez más hacia aquello con respecto a lo que su autor procura actuar con cautela. Podemos hallar una prueba del grado de complejidad teórica que alcanzan las conceptualizaciones de estos años si comparamos lo esquematizado en el Cuadro 1 con las interacciones que a partir de estos cuestionamientos Freud incluye en la lógica con la que trata de mantener el dualismo²⁶⁷ en su teoría pulsional.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ Insistimos en esta constante porque el trabajo en este dualismo pulsional acerca a unos de los núcleos que pueden tener en común los posicionamientos con respecto a las relaciones entre subjetividad y cultura que pueden deducirse de las filosofías de Nietzsche y Adorno, coincidiendo con ello con la recuperación de este legado intelectual propuesta por Honneth, Jameson y estudios como el realizado por V. Lemm en su revisión del pensamiento político de Nietzsche. Las críticas de Sloterdijk a las relaciones entre individuo y colectividad propias de la actual “cultura de masas” poseen también interesantes paralelismos con esta comprensión de lo pulsional como forma constitutiva del sentido de lo subjetivo que se puede deducir a partir de estas teorizaciones de Freud.



En el segundo esquema que presentamos en el Cuadro2 trata de ilustrarse el avance que estamos realizando en estas páginas con el objetivo de fijar de la forma más clara posible cuáles son los elementos de su teoría pulsional en los que años más tarde Freud iba a apoyarse para llevar a cabo la crítica cultural que conectaría su posicionamiento con las filosofías de Nietzsche y de Adorno. El aire "profundo" y el sonido incluso "místico" al que pudiera llevar la afirmación no

parece preocupar en este momento a Freud, a quien tan antipática le resultaba la *naturaleza abstracta*²⁶⁸ de la filosofía:

“Todas las pulsiones quieren reproducir (wiederherstellen) algo anterior. No importa si lo que de esto saliera tiene aire “profundo” o suena algo místico; por nuestra parte, nos sabemos libres del reproche de buscar semejante cosa. Nos afanamos por alcanzar los sobrios resultados de la investigación o de la reflexión basada en ella, y no procuramos que tengan otro carácter que el de la certeza”²⁶⁹.

Dado que se mantiene la “hipótesis” en la que se afirma la existencia de “una meta única” hacia la que todas las pulsiones tenderían, compartiendo esta regresión hacia *lo inanimado*, el dualismo característico de la teoría pulsional de Freud prevalece ahora a partir de la afirmación de “un ritmo titubeante en la vida de los organismos”²⁷⁰ al que hay que prestar una especial atención a la hora de tener en cuenta cuáles son los principios teóricos sobre los que se asentarían estos desarrollos sobre lo anímico. Dos son los sentidos hacia los que se tendería en la admisión de este “ritmo”: hacia “adelante” (*stürmt nach vorwärts*) y hacia “atrás” (*schnellt an einer gewissen Stelle dieses Weges zurück*)²⁷¹.

“Pulsión de perfeccionamiento” y transformación del ser humano en el sentido nietzscheano de lo Sobrehumano.

Llama significativamente la atención el modo en el que “las pulsiones que se esfuerzan en el sentido de la creación y del progreso” quedan excluidas de la dirección que toma la investigación de Freud en torno al dualismo pulsional. Da la impresión de que Freud hubiera hecho mención a la posibilidad de existencia de este tipo de pulsiones para mantener la oposición de éstas con las pulsiones conservadoras y que, una vez logrado el efecto, el significado que con estas pulsiones pudiera introducirse quedara descartado de la consideración²⁷² como

²⁶⁸ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág. 18.

²⁶⁹ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 37

²⁷⁰ *Op. cit.*, pág. 40

²⁷¹ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S. 226

²⁷² Recogiendo parte de la teorización realizada por Freud a través de esta caracterización de las tendencias a “la autoconservación” que interactúan en lo psíquico, la crítica de Horkheimer y Adorno a las causas que propiciaron “la enfermedad de la cultura” participa de ciertos momentos de estas conceptualizaciones. Sin embargo, será en esta ambivalencia de Freud hacia la *idea de progreso* donde los autores de *Dialéctica de la Ilustración* se opondrán al planteamiento freudiano de la cuestión, disintiendo con ella desde el inicio

algo susceptible de ser asimilado en la oposición muerte – vida con la que se cierra el cuestionamiento abierto en relación con la afirmación del *ritmo titubeante* propio de la fuerza asignada a los organismos vivos.

Partiendo de las investigaciones sobre el narcisismo y sobre las fuerzas pulsionales que actúan en este estadio de formación de la subjetividad, la reflexión freudiana se va situando en un contexto teórico en el que *la muerte* es entendida como el proceso del *cumplimiento* con “una legalidad interna”²⁷³. “Una legalidad”, cuyo cumplimiento estaría al mismo tiempo en pugna con el ritmo “titubeante” observado en los organismos vivos (*Zauderrythmus dem Leben des Organismen*)²⁷⁴. A pesar del riesgo de contradicción que supone poner en relación la afirmación de la constancia con la consideración de este “titubeo” en el ritmo, el dualismo que Freud pretende hacer prevalecer en su teoría pulsional se mantiene a través de los matices sobre los que va incidiendo en el estudio de estas oscilaciones. Centrándose en la observación de este “ritmo titubeante”, el examen de los procesos en los que las fuerzas pulsionales se adecuarían al cumplimiento con la “legalidad interna” que Freud está investigando, lleva a que el tema de la muerte, y las significaciones con él relacionadas, sean ahora abordados desde la perspectiva trazada a través de sus investigaciones sobre la pulsión. Aplicando a estas elaboraciones las conclusiones a las que estaba llegando en lo concerniente a los *sentidos entre los que oscilaría* “el ritmo titubeante” asignado a la vida de los organismos, Freud dice preferir la certeza a la universalidad y retoma el asunto de la oposición existente entre repetición y progreso definiendo ahora *la pulsión* en los siguientes términos: “el esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción

mismo del planteamiento. No obstante esta discrepancia, que aparecerá en un gran número de momentos de la crítica a la cultura y de la teoría estética de Adorno, no evita que gran parte de la concepción de lo subjetivo que de aquí se deriva no haya sido integrada en la argumentación sobre cómo el carácter coactivo de la autoconservación” habría dado lugar a un *abandono de la razón* que propiciaría la perversión de los ideales ilustrados en un “engaño total de las masas”. Como veremos cuando entremos más a fondo en las propuestas críticas que de aquí se derivan, esta “lógica” precisa a su vez que sea necesario apelar a una tendencia que propicie el contrapunto con respecto a las fuerzas represivas que, tanto en sus efectos sobre lo individual como en sus efectos sobre lo colectivo, han convertido la cultura en “una mercancía paradójica” para cuyo análisis no es suficiente la base teórica que Freud está asentando en este momento. Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 206 En un artículo de 1952, Adorno ahondaría en esta misma crítica, polemizando de una forma más explícita con la elipsis freudiana de esta importante línea de consideración que, si bien aparece apuntada, vemos cómo es marginada una y otra vez del enfoque de las investigaciones freudianas: “como si a través de la psicoterapia resultara curable el antagonismo entre el ser privado y el ser social del individuo”. W. Adorno, Th., *El psicoanálisis revisado*, Escritos sociológicos I, pág. 33.

²⁷³ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 44

²⁷⁴ *Op. cit.*, pág. 40/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S. 226

de un estado anterior”²⁷⁵. Enlazando con la definición de la pulsión a la que se ha aludido en el epígrafe en que se ha visto cómo Freud realiza una inmersión en lo subjetivo a través de la puesta en relación del narcisismo, lo pulsional y el supuesto de lo inconsciente, y tras haber definido la pulsión como “un concepto básico y convencional” del que no se podría prescindir en psicología, ahora la pulsión es definida confiriendo una mayor importancia al “estado” (*Zustand*) que en ella trataría de reproducirse. Al mismo tiempo que avanza en estas consideraciones entorno a su teoría pulsional, Freud hace prevalecer a su vez el carácter “fronterizo”²⁷⁶ asignado al *concepto* de pulsión. De este modo, prosiguiendo en las reflexiones propiciadas por aquella “idea extraña” que le había llevado “a leer a Schopenhauer, este *carácter fronterizo* se extiende ahora en los textos de Freud hacia el tratamiento de las relaciones entre vida y muerte, gran tema filosófico”²⁷⁷. Concibiendo la relación entre vida y muerte en virtud de la mutua interacción existente entre cada uno de los términos de la conjunción que ahora se pone en juego, “vida” y muerte” pasan a convertirse en dos significados que complementarían y precisarían el sentido asignado a la pulsión. Es así cómo, el alcance de estas reflexiones se amplía a través de este progresivo adentramiento en el ámbito teórico vinculado al tratamiento de los significados relacionados con las fuerzas que desde lo externo instan a los seres humanos hacia la adaptación

Entendiendo la pulsión como “la expresión de una naturaleza conservadora (*konserwatieven*) del ser vivo”²⁷⁸, Freud vuelve sobre lo mantenido en escritos anteriores y advierte de la necesidad de admitir en la pulsión la expresión de una *naturaleza conservadora* que llevaría a situar la *meta* de las pulsiones en algo anterior cuyo fin consistiría en un regreso a *lo inanimado*. La preeminencia de este carácter de *conservación* se ve reforzada por el hecho de que, tras contraponer las pulsiones conservadoras a un tipo de pulsiones que se esforzarían en “el sentido de la creación y el progreso”, la importancia de este

²⁷⁵ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE .XVIII, pág. 36

²⁷⁶ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AEXIV, pág. 117

²⁷⁷ Hallamos un recorrido muy interesante a través de cómo la pregunta de “la muerte” ha influido en la historia de la filosofía en la investigación realizada por Gabilondo. Nuestro estudio ha hallado en ella un valioso apoyo a la hora de establecer los nexos entre el pensamiento freudiano y las tendencias filosóficas en las que se perpetuarían algunas de las cuestiones que los textos de Freud que estamos trabajando contribuirían a plantear: Gabilondo, A., *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*.

²⁷⁸ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 36/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.220

posible *grupo pulsional* había sido relegada por Freud a “los márgenes”²⁷⁹ en los que estamos viendo que parecen quedar apartadas las posibles conclusiones filosóficas que Freud habría podido extraer de estas conceptualizaciones si hubiera estado dispuesto a desarrollar las intuiciones que, como en este caso, quedan limitadas a ser sugerencias transversales a las que no se les concede un valor argumentativo que sea determinante para el establecimiento de las conclusiones a las que estaba llegando. Se pierde así la oportunidad de considerar las ideas de creación y progreso en relación con la posibilidad de afirmar una fuerza de la vida anímica que pudiera diferenciarse de la tendencia hacia lo inanimado a la que Freud reduce una orientación de las fuerzas psíquicas en la que prevalece una oposición pulsional que “no debe caer por tierra”:

“Caería por tierra la oposición entre pulsiones yoicas (de muerte) y pulsiones sexuales (de vida), y con ello también la compulsión de repetición perdería el significado que se le atribuye”²⁸⁰.

Observamos así cómo, mientras que la oposición entre conservación y progreso no se mantiene en el orden de lo intrapsíquico, sí sigue afirmándose en cambio una tensión entre yo, muerte, sexualidad y vida que iba a llevar a Freud a profundizar en los ámbitos de la filosofía de la cultura y de la estética. Con ello llegamos a un momento en la obra de Freud en el que la búsqueda de la “razón” por la que se preguntaba en 1914, cuando interrogaba en *Introducción del narcisismo sobre el apremio (Nötigung)*²⁸¹ por el que la vida anímica es *impelida* a traspasar los *límites* del narcisismo y dirigir la libido hacia los objetos, se enfrenta ahora a nuevas dificultades argumentativas. No obstante, Freud prosigue en sus esfuerzos de elucidación, y tras apelar al movimiento retrospectivo al que remite el “destino” fijado para la orientación última de las fuerzas psíquicas, se reafirma en su constatación advirtiendo de “una engañosa impresión”²⁸² con la que pone en relación su defensa del dualismo pulsional con la cuestión de los movimientos de progreso, cambio y conservación: “las pulsiones orgánicas conservadoras han recogido cada una de las variaciones impuestas al curso vital, preservándolas en la repetición: por ello esas fuerzas no pueden sino despertar la engañosa

²⁷⁹ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 185

²⁸⁰ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 36

²⁸¹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82/ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

²⁸² Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 38

impresión de que aspiran al cambio y al progreso, cuando en verdad se empeñan meramente por alcanzar una vieja meta a través de viejos y nuevos caminos”²⁸³.

Apoyándose en esta advertencia, con la que queda desestimada la función que podrían ejercer las ideas de cambio y de progreso en lo que concierne al estudio de las relaciones existentes entre pulsión y “curso vital”, Freud vincula la posibilidad de “una pulsión universal hacia el progreso evolutivo” con la posibilidad de “una pulsión de perfeccionamiento”. Llegamos así hasta la mención realizada por Freud de un sentido del “perfeccionamiento” que vemos cómo pasa a constituir una *idea*, que vuelve a quedar nuevamente apartada de sus consideraciones en torno a la afirmación de la naturaleza pulsional de los seres vivos. Siguiendo el curso que va tomando la exposición de estas reticencias de Freud a la hora de abogar por la existencia de una dirección pulsional inherente a lo anímico que pudiera ser coherente con la afirmación de tendencias como las que estarían implicadas en la afirmación de un sentido del progreso evolutivo o en la consideración de la función que “el perfeccionamiento” pudiera ejercer en la comprensión del ser humano, la argumentación conduce hacia un momento que posee una significación clave a la hora de poner en relación estas teorizaciones de Freud con algunas de las conceptualizaciones nietzscheanas vinculadas con la profundización en el sentido de lo subjetivo que es objeto de esta investigación. Prueba de esta conexión existente entre ambos planteamientos es el hecho de que, calificando de “consoladores” e “ilusorios”²⁸⁴ los intentos de afirmar la orientación hacia la creación, el progreso y el cambio como algo inherente a la constitución psíquica, junto a las menciones realizadas a Platón, Sócrates, Kant y Schopenhauer, el nombre de Nietzsche²⁸⁵ vuelve a sumarse al de los interlocutores filosóficos citados por Freud en sus textos:

“A muchos de nosotros quizá nos resulte difícil renunciar a la creencia de que en el ser humano habita una pulsión de perfeccionamiento que lo haya llevado hasta su actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y que, es lícito

²⁸³ *Ibid.*/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.223

²⁸⁴ *Op. cit.* pág. 41

²⁸⁵ Este sería a su vez el momento en el que, según el estudio realizado por Assoun, se cerraría el círculo de una “topografía filosófica” en la que la filosofía de Schopenhauer sería “el centro ideológico” de la función que la filosofía poseería a la hora de estudiar la obra freudiana desde una consideración diacrónica y desde una consideración sincrónica de la forma en que las referencias a estos autores van apareciendo en los textos de Freud. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 148

esperarlo, velará por la transformación (*Entwicklung*) del hombre en superhombre (*zum Übermenschen*)”²⁸⁶.

“Caminos viejos y nuevos”, *los recorridos de la pulsión.*

Si seguimos los momentos de la reflexión freudiana que están siendo analizados en estos epígrafes, podemos acercarnos a partir de las conceptualizaciones que ahí se están articulando a una de las nociones más problemáticas de la filosofía nietzscheana, haciendo que la mención a *lo Sobrehumano*²⁸⁷ que aparece en el texto de Freud entre en diálogo directo con la tradición filosófica con la que este término está relacionada. De este modo, el descubrimiento de la “engañosa impresión”²⁸⁸ señalada por Freud en *Más allá del principio del placer* lleva a preguntar hasta qué punto se juega ahí un *engaño* o la posibilidad de un “giro” argumentativo a través del que reconsiderar algunas de *las ideas* que tienden a quedar *marginadas* en las investigaciones de Freud en torno a la naturaleza de las fuerzas que constituyen lo propio de nuestro psiquismo. Se trata de “un desarrollo” al que no es fácil remitirse sin proceder a la profundización filosófica²⁸⁹ que una formulación como ésta precisaría a fin de ser criticada, ya sea desde su carácter conservador o desde el carácter *progresista* que algunos estudios se esfuerzan actualmente en extraer de *la altura*, la *elevación* y la *superioridad* a la que se apuntaría en el “ansia de elevarse” (*Lüsternheit nach Höhe*)²⁹⁰ a la que Nietzsche alude recurrentemente en su filosofía.

Se trata de un *ansia* que es recuperada en propuestas como la realizada por Sloterdijk en *El desprecio de las masas* a fin de insistir en la defensa de *un espacio* para el que filosofías como la de Adorno no representarían necesariamente un obstáculo crítico, dado el esfuerzo que ahí se lleva a cabo a

²⁸⁶ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 41/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.227

²⁸⁷ Volveremos a profundizar en esta alusión de Freud a fin de ponerla en relación con una mención a este contenido clave de la filosofía nietzscheana al que Freud vuelve a referirse en *Psicología y análisis del yo*.

²⁸⁸ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 38

²⁸⁹ Hallamos un interesante tratamiento de este momento de convergencia entre la conceptualización freudiana de su teoría pulsional y la filosofía nietzscheana en la sugerencia de Assoun de que *el espacio recorrido por Nietzsche* equivaldría al desarrollo que conduciría de la enfermedad a la afirmación de “un ser que no tendría ya que ser curado” Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.241. Asimismo, resulta también muy sugerente la forma en la que este asunto es abordado por Gasser en: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, „Freud oder das Unbehagen der Psychoanalyse am Übermensch“ [*Freud o el malestar del psicoanálisis con lo Sobrehumano*]. S. 517 - 520

²⁹⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 80

través del intento de poner de manifiesto los momentos en los que “lo alto más elevado” estaría en “lo cercano más próximo”²⁹¹. Siguiendo esta vía de cuestionamiento, la referencia a lo Sobrehumano realizada por Freud en el fragmento de *Más allá del principio del placer* lleva el recorrido que se ha realizado hasta ahora a un momento de la obra de Nietzsche en el que es conveniente detenerse cuando se quiere profundizar en las posibles afinidades existentes en los planteamientos de ambos autores en relación a la cultura. Introduciendo al sentido de la lectura con el que desearía que fueran leídos sus libros y tras haber aclarado el sentido de *la sabiduría* y de *la inteligencia* desde el que esta *lectura* debería llevarse a cabo, Nietzsche describe cómo en 1886 Zarathustra: “le asaltó” *en cuanto a tipo*. Dicho esto, Nietzsche expresa en *Ecce homo* la importancia que, junto al presupuesto de la *gran salud*, posee “el ideal” de lo Sobrehumano” a través del que *la gran salud* se conectaría con una *gran seriedad*, desde una sentido de “el juego” en el que, vinculándose con *lo elevado*, este ideal de “lo grande” se transforma en una *dinámica filosófica* en la que “lo que ha llegado a ser”²⁹² es inherente al sentido de “la verdad”:

“El ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino (...) el ideal de un bienestar y de un bienquerer a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá inhumano con mucha frecuencia, como por ejemplo cuando se sitúa al lado de toda la seriedad terrena habida hasta ahora, al lado de toda la anterior solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viviente parodia involuntaria”²⁹³.

Pese a la ambigüedad con la que Freud alude a esta noción clave en la filosofía nietzscheana, y pese a la ausencia en la obra de Freud de un desarrollo más preciso de cómo estas referencias a la filosofía nietzscheana se conectarían con la evolución teórica que estaba teniendo lugar a través de las reflexiones

²⁹¹ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*,: “Rastros de Bloch”, pág.. 226

²⁹² W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.12

²⁹³ Nietzsche F., *Ecce homo*, pág.97 Existe una interesante vía de investigación desde la que el sentido de la *transformación* al que se está aludiendo en estos epígrafes como forma de poner en diálogo los desarrollos realizados por Freud en torno a los nexos entre la instancia superyoica y la aspiración nietzscheana a lo sobrehumano es contrastado con los vínculos entre conciencia, culpa y moral trabajados por Nietzsche en *La genealogía de la moral*. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*. Tratado segundo: “Culpa”, “mala conciencia y similares”, págs. 63 – 111.

llevadas a acabo en escritos como *Más allá del principio del placer*, hallamos en estas alusiones una prueba de cómo “el alcance” de la teoría freudiana de la libido se va extendiendo hacia la consideración de una relación entre *psicología profunda* y cultura que iba a abrir interesantes posibilidades de investigación en el marco de estudio de la filosofía contemporánea. Partiendo de la afirmación del carácter *conservador* atribuido a la meta hacia la que se orientan, el dualismo de las pulsiones prevalece a través del señalamiento realizado por Freud de los “caminos” –*viejos y nuevos* - que éstas recorrerían según la imagen empleada para ilustrar el asunto. Lejos de hacer necesaria una segunda forma de clasificación en la que entrarían como objeto de consideración las pulsiones que se orientaran hacia el progreso, la creación, la perfección y el cambio que Freud descarta de su consideración, la diferencia existente entre los dos tipos de “camino” en los que se juega ahora la distinción radicaría en la “la rapidez” con la que cada uno de ellos permitiría el acercamiento hacia una meta “única” fijada por Freud en su establecimiento de los destinos hacia los que se dirigen las fuerzas pulsionales. Como decimos, esta meta sería *única* y la diferencia en el acercamiento estribaría en si éste se lleva a cabo “consumando” la meta o “aplazándola”. Según la imagen que emplea, “la meta” es *vieja* (*altes Ziel*) y la posible *novedad* se juega en “el camino y, no tanto en la entidad que este *camino* pueda poseer, sino en su *apariciencia*. De este modo, “preservándose” en la repetición, lo que “aparenta” tender hacia un sentido de progreso está remitiendo a algo “originario” en lo que a su vez queda fijado un posible punto de partida en el que Freud acaba incluyendo en su teoría pulsional “el tropiezo” que le había llevado a leer a Schopenhauer:

“La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: lo inanimado (das Leblose) estuvo ahí antes que lo vivo (das Lebende)”²⁹⁴.

Si ponemos en relación esta afirmación con las oposiciones trabajadas a través de los binomios que se han puesto en relación según las esquematizaciones realizadas en los Cuadros 1 y 2 a fin de ilustrar las características de las fuerzas puestas en juego por Freud para explicar la naturaleza del psiquismo, podemos reparar en cómo *Hambre y Amor, conservación y reproducción*, comparten un mismo origen en virtud de la asignación de esta meta, única y originaria.

²⁹⁴ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 38

Asimismo, el establecimiento de las primeras orientaciones entre ser vivo y mundo que habían sido introducidas en 1914 adopta una importancia secundaria en comparación con la prioridad que ahora se les atribuye a las relaciones existentes entre vida, meta y duración. En virtud del ímpetu con el que se da la orientación hacia lo inanimado (*das Leblose*), pasan a diferenciarse dos grupos pulsionales, según se orienten: “hacia adelante” alcanzando lo más rápido posible esa meta o “hacia atrás”, prolongando el trayecto. La meta hacia la que se orientan las pulsiones pertenecientes a cada uno de los *grupos* que se establecen a partir de esta nueva diferenciación no varía, es la muerte, entendida como una tendencia hacia el retorno a lo inorgánico en la que estamos viendo cómo Freud encuentra un destino común a las oposiciones de fuerzas que habían servido de base para el establecimiento de su teoría pulsional.

Las consecuencias teóricas a las que lleva esta concepción de lo pulsional quedan expuestas de forma cada vez más explícita, Freud lo enuncia con claridad: en caso de existir “una pulsión universal hacia el progreso evolutivo”, ésta no poseería un origen biológico. No obstante, pese al aparente biologicismo en el que parece que la teoría pulsional podría estar incurriendo, las referencias que se requerirían para trabajar la naturaleza de esos “caminos” dentro del orden de lo intrapsíquico están remitiendo a su vez a una dimensión diferente a la que queda trazada en la forma en la que Freud presenta las interacciones entre lo psíquico y lo biológico. Es así como empieza a apuntarse hacia una apertura que se va evidenciando de una forma cada vez más explícita en los textos freudianos de 1920, proporcionando con ello claves que poseen una gran importancia para las investigaciones en las que se pretenda hallar en estos textos de Freud contrapuntos que sean válidos para el establecimiento de vías de cuestionamiento que opongan una opción crítica a la definición de “un aparato mental represivo”²⁹⁵, frente al que se posicionan autores como Marcuse desde la perspectiva de las exhortaciones realizadas por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Para afianzar la línea de reflexión que aquí de haría posible es por tanto necesario, atender a cómo, a la negación de que exista una tendencia hacia el progreso que interactuara en esta orientación y a la afirmación de una “naturaleza exclusivamente conservadora de las

²⁹⁵ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.32

pulsiones”²⁹⁶, el argumento seguido por Freud añade como otro factor a considerar una puesta en duda de la importancia teórica de las pulsiones de autoconservación: “Se volatiliza ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero”²⁹⁷. Comprobamos así que la oposición entre las ideas de autoconservación y de progreso no es suficiente para asentar las bases teóricas con las que Freud pretende unir la asignación de una meta única de lo pulsional con el dualismo característico de las tensiones que ahí tienen lugar, hecho que aumenta la complejidad con la que nos encontramos a la hora de trabajar filosóficamente textos como *Más allá del principio del placer*. Partiendo de los dos grupos pulsionales a los que se había referido en virtud de *la rapidez* con la que en cada uno de ellos el ser vivo cumple con “la legalidad interna del morir”²⁹⁸, la oposición queda determinada en torno a dos ejes entre los que oscila la investigación llevada a cabo en estos años: *pulsiones yoicas (de muerte)* y *pulsiones sexuales (de vida)*²⁹⁹. De esta forma, si seguimos la lógica de las correspondencias que quedan apuntadas en esta conjunción, el establecimiento de estas correspondencias es reducido a “una ecuación de dos incógnitas”³⁰⁰ en la que quedan fijados dos de los enigmas que más estarían influyendo en la comprensión de las relaciones entre yo, sexualidad, muerte y vida.

Llevado por el objetivo de extraer elementos que pudieran servir de contrapunto para una crítica constructiva a la interrogación “no utópica que Freud le hace a la cultura”³⁰¹, y a fin de reparar los errores de *racionalización* que pudieron influir en el hecho de que esta pregunta no quedara respondida en la teoría freudiana, Marcuse llama la atención sobre la existencia en la obra de Freud de una interrelación entre *niveles* en la que podemos hallar elementos con los que comprender los vínculos existentes entre el sentido de lo anímico que de aquí se deriva y el posicionamiento con respecto a la cultura que Freud tomará en años

²⁹⁶ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 38

²⁹⁷ *Op. cit.* pág. 39

²⁹⁸ *Op. cit.* pág. 44

²⁹⁹ *Op. cit.* pág. 43. Pese a que Freud no ahonda en ello, las correspondencias que se señalan en esta oposición implican una inversión de planteamientos que posee una destacada importancia para la perspectiva filosófica que pudiera tomarse al respecto: la meta de la vida que aparentando querer perpetuar a través de la autoconservación, prolonga su trayecto reafirmandose en el yo, no es sino la afirmación de aquello que acostumbra atribuirse a su contrario, la muerte.

³⁰⁰ *Op. cit.* pág. 55

³⁰¹ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 30

posteriores. Los aspectos de la teoría freudiana que han sido trabajados hasta el momento, nos conducen así hacia el señalamiento de cuáles serían los elementos de esta teoría que, partiendo de la inmersión en lo subjetivo llevada a cabo por Freud a través de las conceptualizaciones que han sido analizadas en estos dos apartados de nuestra investigación, permiten esbozar algunas de las líneas en las que queda delimitado el ámbito “marginal” al que las críticas de Nietzsche y de Adorno a la cultura ofrecerían una posibilidad de *dinamización* filosófica. Junto a lo trabajado por Assoun al respecto, este inciso de de Marcuse corroboraría la conclusión a la que estamos llegando en estos epígrafes, mostrando cómo la tendencia que en ellas se suele intentar “marginar” es inmanente a los desarrollos realizados por Freud. Hallándonos como nos hallamos en este momento tan complejo de la conceptualización freudiana, son de gran utilidad explicativa los términos en los que Marcuse maneja el trabajo con la interacción que se da en las investigaciones de Freud en torno a la naturaleza, las metas y los ámbitos de lo pulsional. Se trata de una interacción que posee una gran importancia a la hora de comprender la apertura³⁰² que está teniendo lugar en este momento de la teorización freudiana en el que, según la explicación ofrecida por Marcuse, a través de referencias cruzadas, anticipaciones y *repeticiones inevitables*, se estaría consolidando la existencia de *dos niveles* que habría que tener en consideración a la hora de realizar una actualización de los textos de Freud que sea compatible con las necesidades discursivas trabajadas en acercamientos a lo contemporáneo como los realizados por Habermas, Jameson y Honneth en las obras de las que hemos partido en el establecimiento del marco teórico de esta investigación. Por este motivo, vamos a apoyarnos en la propuesta que a este respecto ofrecería el

³⁰² Sus primeras investigaciones y los argumentos expuestos al respecto en los epígrafes de su *Teoría estética* ofrecen un amplio margen de posibilidades a la hora de estudiar cómo en la obra de Adorno se adoptaría un posicionamiento crítico frente a la carencia de los elementos que permitirían realizar una “crítica al Superyo” en la que sea posible llevar a cabo a un mismo tiempo la crítica a la sociedad que para Adorno debería ser inherente a la forma en la que estamos viendo que Freud introduce el tratamiento de esta *instancia*. W. Adorno, Th, *Dialéctica negativa*, pág. 253. No obstante, existen también escritos de Adorno que probarían cómo esta divergencia no evitó continuas alusiones de Adorno a estas teorías de Freud en las que se pone de manifiesto la influencia que estos desarrollos poseyeron en su filosofía: W. Adorno, Th, *Escritos sociológicos I*, “El psicoanálisis revisado”, “Observaciones sobre política y neurosis”, “Teoría de la pseudocultura”. Asimismo, estas observaciones poseen también una presencia muy destacable en los aforismos de *Minima moralia*. En *Patologías de la razón*, Honneth realiza un estudio del testimonio intelectual que Adorno dejó expresado en esta obra que es muy ilustrativa a la hora de seguir este hilo de continuidad existente entre la crítica de Adorno al psicoanálisis freudiano y la crítica a la cultura llevada a cabo por Freud en escritos como *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura*.

estudio realizado por Marcuse en *Eros y civilización* de esta etapa del pensamiento freudiano. Las líneas de tematización que ahí se abren nos brindan la posibilidad de explicar el vínculo entre la consideración de lo intrapsíquico y la consideración de la dimensión social que estaría interactuando en la forma en la que Freud aborda lo subjetivo a través de la determinación de “dos niveles” de reflexión en los que por otra parte, se propicia a su vez el debate filosófico que se requiere para poder hallar alternativas a los cuestionamientos de los que hemos partido: un *nivel ontogenético* en el que la investigación freudiana tendría como objeto estudiar el crecimiento del individuo desde la primera infancia hasta su existencia social consciente y otro *nivel filogenético* orientado hacia la investigación de cuales serían las condiciones del crecimiento de la civilización represiva. De este modo, si seguimos el desarrollo realizado por Marcuse, llegamos entonces a una comprensión de la inmersión realizada por Freud en la problematización filosófica de lo subjetivo a través de la que esta *inmersión* puede ser entendida como un planteamiento en el que coexistirían dos niveles de problematización en torno a los que se articula a su vez el trabajo con lo intrapsíquico y lo social reclamado por revisiones críticas como las llevadas a cabo por Horkheimer y Adorno.

Por una parte existiría un *nivel ontogenético*³⁰³, entendido como análisis del crecimiento del individuo reprimido desde la primera infancia hasta su existencia social consciente. Y, a su vez, este nivel estaría interactuando de forma simultánea con un *nivel filogenético*³⁰⁴ en el que es posible tratar de elucidar la perspectiva desde la que Freud estaría apuntando ya en 1920 hacia la pregunta sobre las condiciones de crecimiento cultural que podrían salvarse de la contraposición civilización-represión. Tal y cómo vamos a ver en lo que sigue, la comprensión de la forma en la que se lleva a cabo en la obra de Freud el planteamiento de esta posibilidad, pasa a su vez por la consideración de la función que lo colectivo poseería en la formación de subjetividad desde la que se articula la crítica a la cultura que conectaría este enfoque con las filosofías con las que estamos tratando de ponerlo en relación.

³⁰³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, págs. 34 - 62

³⁰⁴ *Op. cit.*, págs. 63 – 82.

3. MASA Y FORMACIÓN DE SUBJETIVIDAD.

“Todavía está abriéndose paso a través de las cámaras del palacio central; nunca terminará de atravesarlas, y si terminara, no habría adelantado mucho; tendría que descender las escaleras; y si lo consiguiera, no habría ganado gran cosa; tendría que cruzar los patios; y después de los patios, el segundo palacio circundante; y más escaleras, y más patios; y otro palacio; y así durante miles de años; y cuando finalmente atravesara la última puerta – pero esto nunca puede suceder-, todavía le faltaría cruzar la capital, el centro del mundo, donde su escoria se amontona sin fin. Nadie podría abrirse paso a través de ella, y menos todavía con el mensaje de un muerto. Pero tú te sientas junto a la ventana y te lo imaginas al caer la noche”.

F. Kafka, *Un mensaje imperial*

El descenso del *déspota absoluto*.

El seguimiento de la forma en que se da el cuestionamiento de lo subjetivo llevado a cabo por Freud en los textos que han sido comentados hasta ahora pone en evidencia la forma en la que emerge en las consideraciones llevadas a cabo al respecto “una tendencia marginal” en la que la consideración de lo colectivo adquiere una relevancia que, como veremos, sirve de nexo entre las investigaciones llevadas a cabo por Freud en torno al narcisismo y su concepción de la cultura. El estudio realizado por Marcuse contribuye a poner en relación estos desarrollos de la teoría psiconalítica de Freud con los momentos de las filosofías de Nietzsche y Adorno que proponemos poner en diálogo con las teorías de Freud que están siendo trabajadas en estos apartados. De este modo, la terminología empleada por Marcuse facilita el establecimiento de los vínculos existentes en la teoría de Freud entre la concepción de lo pulsional y la forma en que años más tarde iba abordarse el conflicto que se da entre civilización, represión y cultura en obras como *el porvenir de una ilusión*.

El lugar que se le concede a “este conflicto” dentro de las teorizaciones realizadas por Freud al respecto, no obedece a un objetivo meramente descriptivo sino que se estaría apuntando ahí hacia *una aspiración* en la que Marcuse sitúa uno de los rasgos claves de “el cara a cara” de Freud con una

“fatal dialéctica de la civilización” descrita en los siguientes términos: “el mismo progreso de la civilización lleva a la liberación de fuerzas destructivas cada vez más potentes. Para elucidar la relación entre la psicología individual de Freud y la teoría de la civilización, será necesario resumir la interpretación de la dinámica instintiva en un nivel diferente: el filogenético”.³⁰⁵ Si atendemos a la incidencia de este *nivel*, tras haber realizado un seguimiento de “los caminos” a través de los que lo inanimado y la vida se entrelazan en las conceptualizaciones freudianas sobre el narcisismo, la pulsión y el supuesto de lo inconsciente, se trata ahora de ahondar en esta “inercia” atendiendo a su vez a la *legalidad interna*³⁰⁶ que según Freud se cumple en ella. A fin de lograr este objetivo y a fin de ponerlo en relación con el cuestionamiento filosófico del que se ha partido en esta investigación, conviene que tengamos en cuenta los ámbitos que entran en consideración en esta caracterización de los procesos psíquicos. De no ser así, la defensa de las “ilusiones” que se están echando en falta desde las lecturas contemporáneas de los textos freudianos, quedarían detenidas en la lógica ontogenética en la que este nivel de la investigación freudiana quedaría cerrado sobre sí mismo sin ofrecer posibilidad alguna de establecer el diálogo con las propuestas filosóficas con las que estamos tratando de poner en relación estos planteamientos. Si el individuo nace, se reprime, reprime y se adapta, y en ello se queda la demarcación de los contenidos a investigar, el escepticismo al que puede llevar esta indeterminación del “objeto” y de las condiciones de la adaptación en la que se cerraría el círculo de la ontogénesis³⁰⁷, resulta insatisfactorio para quienes, sin acercarnos a la cultura con una intención exclusivamente clínica, intentamos averiguar cómo en estas investigaciones de Freud se está también poniendo al descubierto aquello a lo que Adorno alude en *Minima moralia* cuando se refiere a “la enfermedad de los sanos”³⁰⁸: a un sentido de la salud en el que – en línea con la investigación realizada por Honneth en *Patologías de la razón* – se pone también de manifiesto el proceder de una razón que no es suficiente para hacer frente a “la patología” que en ella se le evidencia a quien sigue manteniendo la sensibilidad para hacer frente al “choque”³⁰⁹ que ahí se está dando. Los dos *niveles* de reflexión que Marcuse

³⁰⁵ *Op. cit.*, pág. 62

³⁰⁶ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 44

³⁰⁷ Marcuse, H., *Eros y civilización*, págs. 34 - 62

³⁰⁸ W. Adorno, Th. *Minima moralia*, pág.57

³⁰⁹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

presenta en su estudio contribuyen a una lectura de la obra de Freud en la que ésta puede ser entendida en la simultaneidad desde la que se dinamizan las conceptualizaciones sobre lo subjetivo y la cultura. Concediendo una importancia predominante a la concepción de la cultura que estaría en juego en estas derivaciones del adentramiento de Freud en la cuestión de lo subjetivo, es en el ámbito de la interrogación sobre lo cultural donde convergen algunas de las cuestiones que siguen quedando pendientes de desarrollo, especialmente en lo que respecta al sentido en el que podría oponérsele una idea de perfeccionamiento, de cambio o de progreso al sentido de la autoconservación con el que el yo se enfrenta a los conflictos pulsionales que constituyen su naturaleza anímica.

Sin que hayan quedado resueltas las “dos incógnitas”³¹⁰ de la ecuación en la que Freud deja formuladas en *Más allá del principio del placer* las relaciones entre yo, muerte, sexualidad y vida, estas relaciones quedan fijadas como algo que interactúa en nosotros de acuerdo con una “imbricación” que viene dada por la naturaleza pulsional con la que Freud define la esencia de nuestra constitución anímica. *Incomodándonos*, produciéndonos “malestar”, de estas afirmaciones se deriva también “una verdad psicológica” que posee una importancia determinante a la hora de abordar las relaciones entre psicoanálisis y filosofía. La investigación de Freud nos sitúa así ante una verdad que se convierte en una *afrenta* cuando ésta es expresada en función de las consecuencias que estas conclusiones poseen cuando desde ellas se cuestiona el Estado, la civilización y la cultura. Freud ya había aportado claves a este respecto cuando, enfocando su teoría de la libido en esta línea de reflexión afirma en *Una dificultad del psicoanálisis* que las premisas de la teoría de la libido pueden ser consideradas también válidas para “la conducta normal”³¹¹, abriendo con ello una vía de cuestionamiento en la que, de acuerdo con lo apuntado por Marcuse, la investigación freudiana se mueve en dos niveles teóricos diferenciados dando lugar a un planteamiento que ha ejercido una notable influencia en las investigaciones en torno a lo subjetivo llevadas a cabo por la filosofía contemporánea. Consolidando los pasos dados en este sentido, y ofreciéndonos con ello un enunciado con el que referirnos al planteamiento al

³¹⁰ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 55

³¹¹ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 131

que daría lugar la simultaneidad de niveles en la que oscila el acercamiento de Freud a la cuestión de lo subjetivo y al acercamiento a la crítica cultural que de ahí puede derivarse, Freud concluye a finales de 1916 *Una dificultad del psicoanálisis*, haciendo mención a una “afrenta psicológica” que impediría al ser humano compensar las *degradaciones* de que es objeto “ahí fuera” con un *sentirse soberano en su propia alma*³¹².

A pesar de las *dificultades* que conlleva la *pérdida de esta soberanía*, el sentido de la crítica que aquí se estaría perfilando nos sitúa ante algo que, si bien supone “un afrenta”, también confiere “un impulso” que no habría que dejar de tener en cuenta cuando se trabajan enfoques como el que aquí se estaría proponiendo. Al *tocarnos* personalmente, esta “afrenta” requiere de una toma de posición frente a los problemas derivados de la constatación del conflicto pulsional que el pensamiento freudiano pone en el centro de un sentido de lo subjetivo ante el que la filosofía actual se esfuerza todavía en seguir respondiendo. De este modo, las dos incógnitas de la *ecuación* en la que parecía que iba a resolverse la cuestión del conflicto pulsional conciliando los niveles que ahí interactuaban mediando entre extremos tales como aquellos en los que oscilan las reflexiones sobre la vida y la muerte, lejos de desvelarse, a lo que llevan es a apuntar a un marco de referencia más amplio y complejo si cabe. Lo intrapsíquico se conecta con lo social y el vínculo viene dado a través de “una afrenta” en la que los descubrimientos de 1920 en torno a las relaciones entre pulsión, vida y muerte estaban llamados a conectarse con la incursión de Freud en el ámbito de la psicología colectiva. Expresándose con una gran claridad al respecto en 1916, Freud simula un diálogo entre *el yo* y el psicoanálisis e ilustrándonos sobre “la instrucción” que ahí podría llevarse a acabo, evoca una forma en la que el psicoanálisis “hablaría” al yo, directamente, en segunda persona y en los siguientes términos:

“Aunque no estés enfermo, ¿quién podría abarcar todo lo que se mueve en tu alma y de lo cual no te enteras o recibes información falsa? Te comportas como un déspota absoluto que se conformara con las informaciones que le brindan sus consejeros áulicos y no descendiera hasta el pueblo para escuchar su voz. Entra en ti, en lo

³¹² *Op. cit.*, pág. 133

profundo de ti, y aprende primero a conocerte; luego comprenderás por qué debiste enfermar y acaso evitarás enfermarte.”³¹³

Tras adentrarnos en la inmersión realizada por Freud en el cuestionamiento de lo subjetivo, indagar en la simultaneidad en la que interactúan los dos niveles de reflexión a través de los que la investigación freudiana aborda las relaciones existentes entre lo intrapsíquico y “el mundo exterior”, el camino que estamos siguiendo nos lleva hacia la expresión de “una afrenta”. El contenido de “la verdad” con el que se ven restringidas las pretensiones de suponer una “soberanía del yo” sobre la complejidad de los conflictos pulsionales que se dan en él, se expresa en una forma metafórica en la que, alejándose del tono habitual con el que Freud suele trabajar sus planteamientos, se formula una pregunta retórica conjugada en tiempo incondicional: *¿quién podría abarcar todo lo que se mueve en tu alma y de lo cual no te enteras o recibes información falsa?*³¹⁴

Una vez más, de esta “afrenta” tampoco se salva “el filósofo”. No obstante, Freud concede cierto carácter de predecesores a algunos filósofos entre los que destaca a Schopenhauer, aludiendo a la posibilidad de equiparar “la voluntad” inconsciente afirmada en su obra con “la vida pulsional”³¹⁵ que el psicoanálisis se propone como objeto de sus investigaciones. El supuesto de los procesos anímicos inconscientes posibilitaría así la articulación de un nexo entre psicoanálisis y filosofía en el que, anticipando con ello algunos de los imperativos lanzados por Adorno a la filosofía contemporánea³¹⁶, el psicoanálisis se diferenciaría de la filosofía por el hecho de no limitarse a afirmaciones abstractas, mostrando: “un

³¹³ *Op. cit.*, pág. 135

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ Dando un paso más allá de esta admisión de la influencia de la filosofía schopenhaueriana afirmada por Freud, Assoun aporta claves para estudiar en qué medida podrían estar también en relación la concepción freudiana de la vida y los nexos existentes en la filosofía nietzscheana entre vida y voluntad de poder. No obstante, tal y cómo vamos a analizar en este apartado, para afianzar esta vía de estudio es sin embargo muy importante seguir el desarrollo que a partir de aquí Freud lleva a acabo del concepto de Libido. Idea, según la que Assoun propone a su vez, la posibilidad de apreciar “una homología funcional” entre Libido y Voluntad de poder. Assoun, P. *Freud y Nietzsche*, pág. 131

³¹⁶ Desde la crítica a la filosofía de Kant a través del trabajo en una explicación filosófico-trascendental de lo inconsciente que Adorno llevó a cabo en 1925 bajo el auspicio de Kracauer en *El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma*, a las reformulaciones de este posicionamiento en *Dialéctica de la Ilustración* y *Dialéctica negativa*, esta reivindicación es una constante en la filosofía adorniana que encontramos trabajada de forma más concreta en lo que respecta a la influencia de Freud en la crítica adorniana a las relaciones entre escisión originaria, racionalidad, voluntad y conocimiento en: W. Adorno, Th., *El psicoanálisis revisado*. En posteriores epígrafes se hará mención a cuáles son los momentos del cuestionamiento freudiano con respecto a los que Adorno toma igualmente una distancia crítica que hace que esta afinidad sea tomada con la cautela necesaria para que ambas posiciones frente a lo subjetivo sean comprendidas en una especificidad que no tiene por qué imposibilitar el diálogo entre “Psicología profunda” y filosofía de “lo no idéntico” que estamos tratando de proponer en esta investigación.

material que toca personalmente a cada quien y lo obliga a tomar posición frente a ese problema”³¹⁷. El déspota” absoluto, *conformado y desinformado*, con quien Freud equipara en 1917 el Yo que en *Más allá del principio del placer* iba a ser descrito en virtud de las pulsiones de muerte y las pulsiones de vida que pugnan en su ánimo, es ahora un *soberano* que “se ofende”. Si ahondamos en lo que entraña esta “ofensa”, los elementos críticos que pueden extraerse de estas sospechas de Freud, al ser actualizados, hacen posible “un posicionamiento” frente al problema que pasa por una persuasión para la que la obra de Freud podría seguir ofreciendo valiosos materiales para el trabajo filosófico: dejar de tener miedo a que aquello que estudiamos, dejar que “nos toque personalmente”. Utilizando terminología nietzscheana en la que se pone de manifiesto la afinidad existente entre ambos planteamientos y, siguiendo en esto algunas de las exhortaciones que aparecen en las obras de Adorno y Benjamin, podría responderse a la invitación que aquí parece estarse haciendo desde una intención de convertir la *afrenta* en tentativa. De esta forma, el sentido de lo psicológico que se esboza a través de esta profundización en lo anímico (*seelische*), nos sitúa así en algo parecido a esa “tierra de nadie” evocada por Adorno en *Apuntes sobre Kafka*, aludiendo a la fuerza que es necesaria para “insistir ante el enigma”³¹⁸.

Siguiendo los pasos que pueden darse en esta dirección, proponemos ahora atender a cómo la afirmación de la *legalidad del morir*³¹⁹ fijada por Freud en *Más allá del principio del placer* como una de las condiciones para la elucidación de las oscilaciones que se dan en lo anímico, adquiere un carácter más amplio cuando es contrastado con el intento de vincular la crítica de la subjetividad con la crítica a “la lógica de la sociedad”. La intención es seguir profundizando en un “diagnóstico” que podría valer a su vez como punto de partida desde el que tratar de reconducir los argumentos que en su día fueron esgrimidos por Horkheimer y Adorno a fin de seguir apuntando hacia un horizonte en el que la enfermedad de la *cultura* (*Bildung*)³²⁰ sea un punto de partida para nuestras reflexiones y no la conclusión última a la que nos es dado llegar.

³¹⁷ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 135

³¹⁸ W. Adorno, Th., *Prismas. Apuntes sobre Kafka*, pág.260

³¹⁹ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 44

³²⁰ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 240/ Horkheimer, M./ W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S.207

“Subversión” freudiana del sujeto y objeciones a la afirmación de “una pulsión social”.

Llegamos así a un momento en el que el diagnóstico cultural apuntado por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*, converge con algunos de los momentos del recorrido que se ha realizado en el Apartado 1 de esta investigación a fin de incidir en cómo podría orientarse hacia una actualización filosófica la exhortación que puede ser extraída de afirmaciones de Freud como la siguiente:

“No estás poseído por nada ajeno; es una parte de tu propia vida anímica la que se ha sustraído de tu conocimiento y del imperio de tu voluntad. Por eso tu defensa es tan endeble; luchas con una parte de tu fuerza íntegra como si combatieras a un enemigo externo”³²¹.

Además de “afrenta”, la “verdad psicológica” con la que Freud interpela a la comunidad cultural de su época, implica también la consideración de “una exterioridad” descubierta en el Yo en la que se abre a su vez un espacio en el que es posible operar el tránsito que posee una importancia clave en la puesta en diálogo que estamos proponiendo. La consideración del yo se extiende hacia una concepción del individuo a través de la que “los aspectos marginales”, que habían quedado apartados en el trabajo de Freud con la teoría pulsional, se integran progresivamente en una concepción de lo social, en la que el planteamiento freudiano de estas cuestiones sería afín con las líneas teóricas abiertas en filosofías como la defendida por los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt. El “tropiezo” con la idea de la muerte y el estudio de las formas en las que esta “idea” influyó en el tratamiento de los conflictos pulsionales llevado a cabo por Freud en 1920, nos sitúa en una oscilación entre la afirmación de una tendencia hacia lo inanimado y la observación de un “ritmo titubeante”³²² que, al ser contrastada con los posicionamientos críticos adoptados al respecto por Horkheimer, Adorno y Marcuse, sería de una gran utilidad en el señalamiento de las “engañosas” impresiones que aquí se ponen en evidencia. Quien, hallándose en la disyuntiva que le obligaría a optar entre el acomodamiento o el “impulso”³²³,

³²¹ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 134

³²² Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 40/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S. 226

³²³ Habermas alude a este “impulso” incidiendo en cómo en él puede encontrarse también el rastro de “una actitud ambivalente” de Adorno y Horkheimer hacia Nietzsche en la que sin embargo existirían a su vez

opta por la segunda alternativa, puede extraer claves para la actualización del planteamiento filosófico que aquí se precisa. En línea con la llamada de atención realizada por Habermas en 1985 sobre la necesidad de conferir importancia al tratamiento de las relaciones entre subjetividad y autoconciencia a la hora de proponer una alternativa *no paradójica*³²⁴ al discurso de la modernidad, el psicoanálisis freudiano aporta de esta forma un valioso material para el trabajo en este enfoque, del que está todavía por ver hasta qué punto quedarían excluidas las filosofías de autores como Nietzsche y Adorno. De esta forma, proponerse como objeto de estudio *la vida anímica* y los juegos de fuerzas que ahí estarían actuando, dota al sentido de “la psicología profunda” que aquí se funda de algo diferente a lo que tiende a quedar delimitado en el marco de aquello en lo que la psicología y la medicina tienden a centrar el objeto de sus estudios. “La afrenta psicológica”³²⁵ con la que Freud cuestiona *la soberanía del yo*, propicia una ampliación en virtud de la que los cuestionamientos filosóficos no constituirían necesariamente un obstáculo para el desarrollo de la orientación a la que Freud está apuntando en estos años. Sin dejar de tener ante la vista las reticencias expresadas por Freud con respecto a las filosofías conciencialistas, se trataría ahora de defender un ejercicio del *pensar filosófico* en el que la *afrenta psicológica* opuesta por Freud pudiera ser asumible hoy en día desde una *experiencia mental*³²⁶ que en escritos como *Minima moralia* Adorno concreta en la siguiente actitud: “El odio a la banalidad, la búsqueda de lo aún no manido (*Unabgegriffenen*), de lo aún no captado por el esquema conceptual universal, constituyen la última posibilidad para el pensamiento.”³²⁷ Las dificultades implicadas en *la tarea* de investigar “lo anímico inconsciente”, y su propósito de ahondar en la génesis patológica de los decursos anímicos, lleva a Freud a una profundización en lo preintelectual³²⁸, que entra en relación con el señalamiento de una serie de efectos, cuyo tratamiento supone *una subversión*, que emparenta

importantes coincidencias en lo que respecta a dos elementos de la filosofía nietzscheana a los que vamos a hacer referencia a fin de ponerlos en relación con el cuestionamiento freudiano de lo subjetivo. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.150. Enlazando con las líneas que han quedado señaladas en el establecimiento de el Estado de la cuestión, dos son los momentos sobre los que vamos a hacer un énfasis especial a fin de determinar las características de esta convergencia argumentativa: la prehistoria de la subjetividad y las conexiones entre la crítica nietzscheana al conocimiento y la moral y la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón instrumental.

³²⁴ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.21

³²⁵ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

³²⁶ W. Adorno, Th., *Consignas*. “Observaciones sobre el pensamiento filosófico” pág.15

³²⁷ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.64/ *Minima moralia*, S. 116

³²⁸ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág 141

los trabajos realizados por Freud en 1914 con cuestiones de gran actualidad filosófica para las que la filosofía nietzscheana vendría a ejercer esa función de “plataforma giratoria”³²⁹ indicada por Habermas como aquello que propició la entrada en la postmodernidad.

Los procesos de formación de ideal, el estudio de los procesos melancólicos y *la verdad psicológica* que ahí se pone al descubierto, contribuyen así a que los conflictos pulsionales se conviertan en objeto de investigación y en prueba de “una afrenta”³³⁰ con la que Freud se posiciona frente a la psicología y la medicina de su momento. Conforme se van consolidando sus avances teóricos, puede apreciarse cómo se perfila aquí una concepción de lo subjetivo en la que la conservación, la reproducción, la voluntad, el poder y el regreso a lo inanimado son algunas de las ideas con las que Freud establece los ejes argumentativos del recorrido que llevamos hecho hasta ahora y que a continuación va a ser enfocado hacia la elucidación de cómo estas ideas se encaminan hacia el tratamiento de los nexos existentes entre el sentido de lo subjetivo que de aquí se deriva y la concepción del trabajo cultural implicado en esta concepción. Llegamos así a un momento de la reflexión freudiana en el que, ésta se adentra en una consideración de lo colectivo, de la que, además de las alusiones realizadas en escritos precedentes, también dan testimonio documentos epistolares: como cuando, tras realizar las correcciones finales a propósito del envío de uno de los ejemplares publicados de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud refiere a R. Rolland estar trabajando en el *señalamiento* de “un camino para comprender la sociedad a partir del análisis del individuo”³³¹. Se evidencia así el tránsito que está teniendo lugar, haciendo que en los estudios freudianos sobre el Yo se dé el paso desde una consideración de la oposición entre los fenómenos sociales y los llamados “procesos narcisistas” hacia una toma de posición con respecto a lo cultural en la que los términos de las oposiciones que se han estudiado en anteriores apartados de esta investigación se enmarcan ahora dentro del ámbito de la psicología individual de un modo que, en palabras de Freud: “no habilita a divorciar a ésta de una psicología social o psicología de las masas”³³².

³²⁹ Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*. “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, pág.

111

³³⁰ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

³³¹ Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 452. Carta a R. Rolland 4 de marzo de 1923

³³² Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 63 Tras haber fijado las características de la naturaleza de las fuerzas en las que cifra la procedencia de lo subjetivo, los hallazgos realizados en

De acuerdo con los propósitos de esta investigación, observamos un desplazamiento que es clave para la orientación que está tomando la lectura de los textos de Freud que estamos proponiendo. A fin de seguir los pasos en los que se da este avance, es importante reparar en cómo Freud retoma las conclusiones a las que había llegado en sus estudios anteriores, incluyendo ahora el estudio de las relaciones existentes entre actos anímicos sociales y actos anímicos narcisistas dentro de una concepción de la psicología individual desde la que se trata de concebir la psicología en un “sentido más lato”, (*berechtigten Sinne*). Apoyándonos en estas afirmaciones realizadas por Freud en la introducción a *Psicología de las masas y análisis del yo*, en las páginas que siguen va a concedérsele una especial atención a estas indicaciones. Es a través del señalamiento de este “sentido” cómo se lleva a cabo un cuestionamiento en el que, partiendo de los desarrollos teóricos que Freud está haciendo en las obras que estamos trabajando, “la afrenta psicológica” se conecta con unas consideraciones sobre los vínculos entre individuo y colectividad que poseen un gran valor filosófico, tal y como prueban planteamientos del asunto como los esgrimidos por Honneth en su intento de reactivar el potencial que la filosofía adorniana puede seguir poseyendo. Hay que atender por tanto a lo que significa el “berechtigt” con el que Freud caracteriza el *sentido* en el que estaría teniendo lugar la “ampliación” que enuncia cuando afirma que “desde el comienzo mismo la psicología individual es simultáneamente psicología social.”³³³ Pese a las negaciones de una tendencia al *progreso* y al *perfeccionamiento* que fuera inherente a la definición del *concepto de pulsión*, y pese a la negación de la existencia de “una pulsión social”, a través de la afirmación de la *simultaneidad* existente entre psicología colectiva y psicología individual, el estudio de lo intrapsíquico conduce también hacia una consideración de lo social en la que la concepción de lo subjetivo y el sentido del “pensar” relacionado con esta concepción pueden contribuir a la búsqueda de alternativas al círculo descrito por

este sentido conducen el trabajo freudiano con lo psíquico hacia el ámbito de lo colectivo, posibilitando la apertura que filósofos como Jameson, Derrida y Honneth están instando a plantear en los estudios contemporáneos sobre sociedad, patología y cultura. La ampliación del concepto de represión a la que lleva el establecimiento del supuesto de lo inconsciente y el reconocimiento de la apropiación que el individuo debe hacer de sí mismo, llevan a una consideración de los vínculos entre autonomía individual y elaboración reflexiva del pasado, que pasa por una consideración del modo en que lo colectivo interactúa con esa “instancia” que escindida en el yo, es también una de las condiciones por las que este yo tomaría conciencia de sí mismo. Es así como los escritos de Freud pueden entrar en diálogo con los cuestionamientos que se están realizando en la actualidad, cuando filósofos como Honneth insisten en advertir hasta qué punto están anudadas racionalidad, patología, sociedad y subjetividad.

³³³ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 67

Habermas en su crítica a los discursos de la modernidad. *Un círculo*, según el cual los actuales discursos filosóficos tenderían a *girar* infructuosamente en torno a los extremos del nihilismo y del subjetivismo sin que sea posible hallar una salida a “la filosofía del sujeto” y una crítica a la razón que no quede limitada a la autoreferencialidad³³⁴.

Se trata de dos alternativas de las que, cómo hemos visto, Habermas trata de alejarse con motivo de la dificultad de extraer de ahí planteamientos con los que hacer prevalecer el sentido de una “comunicación”³³⁵, que hemos visto cómo había sido antepuesta por Freud como condición de su método. Podría hallarse aquí una salida que fuera válida en reacción con el intento de conciliar *la subversión* que aquí podría estar teniendo lugar con el hallazgo de elementos que hagan posible lograr una salida frente a la disyuntiva (nihilismo o subjetivismo) ante la que nos coloca *el círculo* descrito por Habermas en su trabajo con las dificultades que estarían impidiendo en la filosofía actual hallar alternativas al discurso de la modernidad que no incurran en la inconsistencia que autores como Jameson y Sloterdijk atribuyen a las respuestas ofrecidas al respecto por la postmodernidad filosófica. No obstante, los textos de Freud no facilitan el hallazgo de esta “salida”, tal y como evidencia el hecho de que, pese a la afirmación de las afinidades con este planteamiento que se ponen de manifiesto en el objetivo que se propone investigar en *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud no tarda en llevar a cabo nuevas restricciones que se suman a la negación de una *pulsión universal hacia el progreso y el perfeccionamiento*³³⁶ realizada un año antes en *Más allá del principio del placer*. De esta forma, a este cierre de caminos se suman ahora unas objeciones a la afirmación de “una pulsión social” (*sozial Trieb*)³³⁷ que añaden nuevas dificultades a nuestro propósito de hallar en la obra de Freud líneas de desarrollo con las que encaminar “la paradoja” que Habermas inscribe en el núcleo del discurso filosófico de la modernidad. La negación de esta posibilidad hace que vuelva a dificultarse el establecimiento del nexo con el que se

³³⁴ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.226

³³⁵ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 38. En su estudio sobre las formas en las que el estudio de la patología al que pueden acercar estas teorías freudianas haría posible estudiar “la deformación patológica de nuestras facultades racionales”, Honneth incide en cómo pueden hallarse en *Minima Moralia* claves con las que, en consonancia con la filosofía adorniana que se expresa en esos aforismos, existiría una apelación a *modelos de comunicación no interesada y no instrumental* que podrían ser puestos en relación con este sentido de “la comunicación” del que parte Freud. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.35

³³⁶ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 41

³³⁷ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 69/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.34

articularía el vínculo entre la concepción freudiana de lo intrapsíquico y el sentido de lo social inherente a esta concepción. De esta forma, aparece un nuevo factor de sospecha que pasa a añadirse a las consideraciones realizadas en torno a las contradicciones que se ponen en evidencia a través de la admisión de *la escisión*³³⁸ que tiene lugar en el yo. Se trata de una determinación que relativiza la *soberanía* del Yo, mostrando el carácter impreciso de la distinción interioridad – exterioridad con la que a menudo se defiende la legitimidad de la autoconciencia y las nociones que sobre este sentido tienden a fundarse. No obstante, el vocabulario empleado en las redacciones de manuales de autoayuda prueba la urgencia de revisar estas teorizaciones, situándonos ante el abuso de una terminología en la que se reitera el uso de palabras en las que se pone en evidencia hasta qué punto no han sido asimiladas las consecuencias de la presuposición de esa *soberanía* de la autoconciencia, aún en boga, dada la rentabilidad que tiene su uso en lo que respecta a los incentivos económicos.

Poniendo en duda las más incuestionadas de nuestras creencias y poniendo de manifiesto con ello la necesidad³³⁹ de un pensamiento en el que a veces no queda más opción que la del “empecinamiento”³⁴⁰, hay quien *todavía* percibe lo que se estaría reclamando en palabras como las que transcribí cuando esperaba mi turno para ser atendida en la *Sala de espera* que dio título al relato con el que se ha introducido a esta investigación. Afortunadamente, a veces, cuando parece que todo se *deforma*, escribir deja un “rastro”³⁴¹, una prueba de que al menos se intentó oponer un contrapunto a la lógica con la que se trata de justificar la *deformación* que ahí se pone en evidencia: Y yo... ¿Qué hago?, ¿qué es lo que quieren que haga? Soy una mujer preparada y educada, tengo estudios y eso. Soy una persona buena, sabe usted. Yo soy una persona buena que trata de defenderse, soy una ciudadana de mi país que pide ayudas. No voy a matar a nadie, pero si alguien me ataca a mí, comprendan que me tengo que defender-³⁴²

³³⁸Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.245

³³⁹ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “Tesis sobre la necesidad”

³⁴⁰ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

³⁴¹ Derrida, J., *Dar la muerte*, pág.158

³⁴² Referencia al texto de *En la Sala de espera* con el que se introduce a la lectura de esta investigación.

“La voz del rebaño” en nosotros: lo individual y lo colectivo en simultaneidad.

Pensamiento, cultura y patología se aúnan en estas consideraciones, convirtiéndose en objeto de una crítica para la que estamos viendo cómo desde la obra de Freud puede introducirse la consideración de lo colectivo como uno de los elementos en los que se afianzarían los nexos existentes entre estas tres dimensiones. La historia del pensamiento filosófico no es ajena a esta interacción de ámbitos en juego que las imágenes de los textos de Nietzsche contribuyen a ilustrar de una forma que resulta muy descriptiva a la hora de advertir del imperativo que podría seguir pendiente de ser actualizado cuando abordamos estas cuestiones con la intención de ponerlas en relación con la situación socioeconómica en la que vivimos. Hay “moscas” en el mercado de las que Zaratustra exhorta a “huir” al *creador*, de este modo, si permanecemos en los ámbitos en los que la profundización nietzscheana en lo originario coincidiría con el trabajo realizado por Freud con lo intrapsíquico³⁴³, y siguiendo a estudiosos de la cuestión como Assoun y Gasser, encontramos en los escritos de Nietzsche la consideración de un elemento que poseería una notable afinidad con las conclusiones a las que Freud está llegando en 1920: *la voz del rebaño continuará resonando (tönen) dentro de ti*³⁴⁴.

A fin de asentar el nexo entre la consideración freudiana de lo social, los planteamientos filosóficos de los que hemos partido, y el sentido de “la creación” en el que estos cuestionamientos podrían hallar una posibilidad de elaboración que sea afín con las cuestiones de las que se ha partido en esta investigación, es importante atender a cómo Freud estudia en 1921 la interrelación que “la simultaneidad” de lo individual y de lo colectivo pone de manifiesto en el ámbito

³⁴³ En continuidad con “el malestar” de Freud con lo Sobrehumano al que se ha hecho referencia anteriormente cuando se ha comentado las referencias explícitas a este término de la filosofía nietzscheana realizadas por Freud en *Más allá del principio del placer*, profundizando en las relaciones entre Yo e Ideal que pueden existir entre las conceptualizaciones llevadas a cabo al respecto por Nietzsche y Freud, Assoun abre otra interesante vía de estudio apuntando que en cierta medida la elucidación de la lógica pulsional llevada a cabo por Freud podría contribuir a estudiar “la matriz narcisista del Übermensch nietzscheano”. Assoun, P., *Nietzsche y Freud*, pág. 244. Gasser también aborda esta vía de reflexión en: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Am Leitfaden Willens zur Macht: Erkenntnis – und Symptombildung bei Nietzsche” [*En la guía hacia la Voluntad de poder: cognición y formación de síntoma en Nietzsche*], S. 202 – 227, “Der Übermensch” [*lo Sobrehumano*], S. 505 – 510, “Nietzsches Aporie und der Versuch ihrer Auflösung” [*La aporía de Nietzsche y el intento de su (di)solución*], S. 695 – 699. Más adelante volveremos sobre esta mención de Gasser a “la aporía” ya que en este tratamiento convergerían las críticas realizadas por Habermas y Adorno a la posible incursión de la filosofía nietzscheana en un “subjetivismo” con respecto al giro hacia “lo no idéntico” podría ofrecer una posibilidad de salida.

³⁴⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 80

mismo de lo intrapsíquico, produciendo ese efecto que la escritura de Nietzsche ilustra en la rotundidad de las imágenes evocadas durante los años de escritura de *El Zaratustra*. Siguiendo un método muy distinto y sin permitirse la inmediatez con la que el estilo nietzscheano hace “estallar” conclusiones a través del uso de una metáfora y de la certeza que se evoca a través de este uso, Freud desplaza el cuestionamiento realizado en torno a la existencia de una *pulsión social* a la indicación de un fenómeno en el que se centra el estudio que lleva a cabo en *Psicología de las masas y análisis del yo*: “la alteración anímica” (*seelische Veränderung*)³⁴⁵ que la masa impone al individuo. A diferencia de la perspectiva empleada en *Introducción del narcisismo*, el peso de la acción recae ahora sobre “la masa” y la posible solución al “enigma”³⁴⁶ que ahí se plantea parte de la pregunta sobre en qué consiste “la alteración” que la masa impone al individuo. De este modo, el tránsito entre las conclusiones a las que había llegado en relación con la naturaleza de los conflictos pulsionales tiene lugar desde un planteamiento en el que parece que Freud no renuncia del todo a tratar de desentrañar la incidencia ejercida por esas “dos incógnitas”³⁴⁷ de la ecuación formulada en *Más allá del principio del placer* a fin de poner en relación las fuerzas pulsionales que se oponen en el estudio de lo anímico. Las *alteraciones* (*Veränderungen*) que el individuo experimenta en la masa quedan divididas en dos tipos: sentirse ligado a una unidad a través de una activación del fundamento inconsciente y sentirse alterado por ella a través de un debilitamiento de su “superestructura psíquica”³⁴⁸ (*Psychische Oberbau*). A fin de que no nos desoriente la astucia con la que Freud esquivo tener que ahondar en las problematizaciones filosóficas, es importante reparar en cómo una vez descartada la existencia de “una pulsión social” con la que podría resolverse el problema, el estudio de la división entre individuo y masa se desplaza hacia la investigación de una “alteración anímica” en la que, lejos de clarificarse las dos vertientes en las que oscila el planteamiento de las relaciones entre individuo y colectividad, ambas dimensiones del asunto tienden a confundirse en “la alteración” que es fijada ahora como objeto de estudio de la investigación freudiana.

³⁴⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 69 / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.35

³⁴⁶ *Op. cit.* pág. 111

³⁴⁷ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 55

³⁴⁸ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.71/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.37

En conformidad con la afirmación realizada seis años antes en *De guerra y muerte*, según la que “los opuestos coinciden en el interior de lo inconsciente”³⁴⁹, parece atribuírsele ahora a la masa algunas de las descripciones con las que Freud había caracterizado lo inconsciente: al ser guiada por lo inconsciente, en la masa “lo imposible desaparece”³⁵⁰. “La alteración” -*Veränderung*- del individuo se relaciona así con “algo” que *desaparece* en la masa, haciendo que se perfile la descripción de un curioso fenómeno de transformación que parece haber preocupado mucho a Freud durante estos años de reflexión en los que, a las *incógnitas* planteadas en su tratamiento de los conflictos pulsionales, se suma ahora otra variable a considerar en la ecuación. Con la mención a esta “desaparición de lo imposible” a través de la que Freud describe uno de los efectos de esta “alteración” que se produce en la relación entre individuo y masa *desaparecen* también otras tantas divisiones, de forma que a la *alteración* se suma también “una indistinción” de raíz muy filosófica: la diferenciación entre lo posible y lo imposible. Crueldad y moralidad se dan de forma indistinta en aquello hacia lo que el individuo se encamina cuando participa de esa “alteración” que ejerce la masa³⁵¹. La perspicacia de Freud se expresa con una claridad contundente: por contagio o por sugestión, la masa pide “ilusiones”, no la verdad. Se cumple así con aquello que entre 1916 y 1917 Freud estaba sugiriendo a través de las imágenes con las que trataba de ilustrar una subversión que entra en relación directa con el acercamiento a las dimensiones de lo subjetivo y al sentido del conocimiento que se está criticando en virtud de la perspectiva que se abre en las investigaciones freudianas a partir de 1914: “el déspota soberano” *desciende al pueblo* y escucha su “voz”³⁵². Sin ahondar en a qué *verdad* se está refiriendo, Freud cifra en “un deseo incumplido” el primado de la fantasía sobre el sentido de la realidad que parece quedar en suspenso en la formación de masa. La conciencia moral (*Gewissen*) y el sentimiento de responsabilidad (*Verantwortlichkeitsgefühl*)³⁵³ desaparecen también, confundiéndose en ese *origen* en el que, en 1915, el núcleo de la conciencia moral había quedado

³⁴⁹ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 297

³⁵⁰ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 74

³⁵¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 63 En lo que respecta a la exposición de las consecuencias a las que podría llevar esta “pérdida de nitidez”, volvemos a remitir a lo referido en el Estado de la cuestión y a lo apuntado por Sloterdijk en *El desprecio de las masas*.

³⁵² Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 135

³⁵³ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.37

emplazado en “la angustia social”³⁵⁴ a través del posicionamiento frente a “los maestros de la ética” llevado a cabo por Freud en *De guerra y muerte*. Puede observarse así un desplazamiento en el orden de prioridad concedido por Freud a los temas de sus investigaciones sobre el que queremos llamar la atención, dada la importancia que este momento posee para la comprensión del giro argumentativo que venimos anunciando en estas páginas. Lo que había quedado apartado de la pulsión con la negación de la posibilidad de la existencia de una “pulsión social”, adquiere ahora un carácter *alterado, confuso e indistinto*, a la vez que, sumándose a esta consideración, el tratamiento de la *angustia* toma una gran relevancia en la investigación freudiana sobre “la alteración anímica” y del sentido con el que la “masa” produciría en el individuo esta *alteración*.

Con ello Freud coloca, a quien desea estudiar su obra con la voluntad de *actualización* convertida por Adorno en imperativo filosófico, ante “un individuo” unas particularidades sobre las que se asentará una diferencia entre masa y “alteración” que poseerá una función muy importante para el acercamiento a la crítica cultural que Freud iba a llevar acabo en años posteriores. A fin de profundizar en las implicaciones filosóficas que poseen estas “particularidades” en las que se perfila el sentido que *el individuo* adquiere en estos textos de Freud, en posteriores epígrafes vamos a referirnos de forma más pormenorizada a cómo es caracterizado este sentido, ya que es a partir de ahí desde donde se está asentando el vínculo con la cultura sobre el que Freud reflexionará en los últimos años. Es importante incidir³⁵⁵ en la emergencia de una función de *conducción* que, atribuyéndosele a uno de los individuos de la masa, sería el factor que hace que el resto de individuos dejen de ser o de actuar según el sentido de *lo*

³⁵⁴ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, pág. 282. Abordando este anclaje del origen de la conciencia moral en *la angustia social*, Honneth llama la atención en cómo el aspecto formal de la concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo posee interesantes similitudes con algunas de las ideas con las que Kierkegaard funda el vínculo existente entre angustia y subjetividad. Honneth, A., *Patologías De la razón*, pág. 158. Asimismo, en *Dar la muerte* Derrida abre una vía de investigación partiendo de un cuestionamiento similar en lo que respecta a las relaciones entre individuo y responsabilidad, trabajado a partir de un comentario de *Temor y temblor* a partir del que Derrida aborda en este escrito aborda las dificultades inherentes a esta confluencia entre angustia, sociedad y conciencia. J., *Dar la muerte*, “La prueba del secreto: tanto para el Uno como para el Otro”, págs. 135-142 De cara a la consideración de los interesantes puntos de encuentro existentes entre la filosofía de Derrida y de Adorno, resulta ilustrativo la importancia conferida por Derrida a la literatura de Kafka en las conclusiones de este escrito. En la Conferencia pronunciada con motivo de la entrega del *Premio T. W. Adorno*, Derrida dejó constancia de este *reconocimiento*. Derrida, J., *Palabras de agradecimiento. Premio Adorno*.

³⁵⁵ A fin de centrarnos en el significado que su uso poseyó en estos momentos de su investigación sobre las fuerzas anímicas, esta investigación se distancia de las controversias sociopolíticas existentes en relación con las connotaciones históricas que adquirió este término en los años posteriores al uso que hizo de él Freud.

individual que Freud está manejando en este texto. De este modo, y coincidiendo aquí con la *dinámica de la patología cultural*³⁵⁶ que autores como Jameson ponen en el centro de los actuales debates sobre el estado del pensamiento contemporáneo, inscribiéndose en virtud de su carácter de colectividad en la dimensión teórica a la que se alude con el término “masa”, la psicología individual pasa a ser considerada desde el extremo que “lo colectivo” opone a la concepción del individuo aislado. Enriqueciendo sus alusiones “a la voz del rebaño” que seguiría *resonando (tönen)*³⁵⁷ dentro de nosotros, hallamos en el recorrido filosófico que puede seguirse en el itinerario de Zaratustra “signos” de lo que aquí estaría por seguir pensando, “más allá” del *los parpadeos* con los que *el último ser humano* respondería sin responder a las preguntas que él mismo se hace en torno al amor, la creación y el anhelo. Reafirmando algunas de las líneas de cuestionamiento filosófico que en estas advertencias de Nietzsche estarían abriéndose y pese a haber trabajo en estos términos el estudio de las fuerzas que interactúan en lo originario llevado a cabo en *Introducción del narcisismo*, en *Psicología de las masas* Freud presenta un sentido de lo individual en el que apreciamos una perspicacia que recuerda a aquella con la que Zaratustra hablaba a los “hombres superiores”. Siguiendo la dirección que ya se apuntaba en *Más allá del principio del placer*, queda descartada la opción de reafirmarse apelando a un “aislamiento” que ya no parece posible a la hora de trabajar lo individual y esa *inercia* que, a modo de fuerza unificadora, reduciría la dirección de las fuerzas anímicas del individuo hacia la regresión a lo inanimado.

“Se volatiliza ese enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero³⁵⁸ - Hallamos en la filosofía nietzscheana afirmaciones que irían en esta misma dirección proporcionando con ello un marco de cuestionamiento donde podrían confluir las vías de las que hemos partido en el establecimiento del Estado de la cuestión: la soledad (*Einsamkeit*) no es la meta última del ser humano que aspira a lo elevado, algo “crece” en esa soledad poniendo en cuestión la posibilidad de que esa *soledad* pueda ser considerada como fin último. “Algo” que estando “en” nosotros” nos aleja a un mismo tiempo de nosotros mismos. Nos sitúa en un momento en el que, oponiéndose a las interpretaciones que fijarían ahí su fin

³⁵⁶ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 37

³⁵⁷ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 80

³⁵⁸ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 39

último, autores como Derrida cifrarían el “comienzo”³⁵⁹ del pensar: en esa soledad crece “el animal interior” (*das innere Vieh*).³⁶⁰

El fundamento inconsciente en la masa: “angustia social” y derribo de la superestructura psíquica.

“Es como si uno fuese un prisionero, y no sólo pretendiese fugarse, lo que quizás fuese factible, sino aspirar a transformar simultáneamente el edificio de la cárcel en un palacio de recreo para su propio disfrute”

F. Kafka, *Carta al padre*

En *psicología de las masas y análisis del yo* se dinamiza una interacción de dimensiones en la que aparece una nueva variable a considerar: el individuo que “conduce” (*führen*)³⁶¹, que logra que “le sigan”. Insistimos en subrayar la dirección implicada en esta atribución de funciones que aparece a modo de posibilidad de mediación entre la afirmación de “la disolución” y la organización colectiva que se evidencia en esta *agrupación* que en 1921 parece despertar la atracción de Freud hacia los “enigmas”. De esta forma, si no perdemos de vista el trasfondo nietzscheano subyacente a la reflexión que Freud lleva a cabo en *Psicología de las masas y análisis del yo*, no tiene que resultarnos extraño que llame nuestra atención la forma con la que esta atribución de funciones que - sirviendo ahora

³⁵⁹ Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pág. 45

³⁶⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.396/ *Also sprach Zarathustra*, S. 363

³⁶¹ “Die Führer der Massen”: Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.44. Atendemos al término utilizado por Freud y subrayamos la connotación semántica de este término con motivo del carácter de dirección y de “sentido” que en ella podría estar implicada ya que, como veremos, esta característica posee también una gran importancia teórica en los desarrollos que Nietzsche llevó a cabo en relación con la capacidad y con el posicionamiento ante los fenómenos que aquí se está describiendo. La reflexión que se abre a partir de estas consideraciones también podría contribuir a responder a la pregunta realizada por Habermas de si es posible fundamentar una concepción de la subjetividad en la que la afirmación de su “descentramiento” no tenga por qué dificultar necesariamente “los medios de expresión sistémica” ya que la respuesta a la disyuntiva de si se afirma o no la consumación del subjetivismo nietzscheano en un nihilismo del que no habría “salida”, podría depender de cómo seamos capaces de articular “el sentido” que aquí está entrando en juego. Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, pág.36. Asimismo, V. Lemm incide en su estudio de la obra de Nietzsche en cómo en la interacción entre “lo humano” y el devenir podría hallarse una clave desde la que abordar las relaciones que en Nietzsche se dan entre la afirmación del devenir (también manejada en los textos de Freud que estamos comentando) y “la superación del yo” que ahí se afirmaría, evitando con ello que la filosofía nietzscheana quede relegada al “subjetivismo” en el que Habermas tiende a clasificarla. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág.59.

de contrapunto a los efectos de la “alteración anímica” (*seelische Veränderung*)³⁶² con la que Freud inicia su reflexión - se vincula a su vez con otros fenómenos.

Un ejemplo de aquello en lo que estos *fenómenos* podrían consistir lo hallamos en lo observado por Freud en relación con en la posible “moralización del individuo por la masa” por la que también se interroga en este escrito, añadiendo nuevos niveles de cuestionamiento a sus reflexiones en torno a los efectos de “la alteración” que *la masa* poseería sobre nuestra constitución individual. Siguiendo la vía que aquí se abre, encontramos en la terminología empleada por Freud para caracterizar al sujeto que realiza esta “acción” susceptible de ser “seguida” por la masa, a pesar de *la alteración* que constituye su naturaleza, una atribución que es interesante destacar, dadas las resonancias filosóficas que este hecho observado por Freud puede poseer de cara al diálogo entre “psicología profunda”³⁶³ y la concepción adorniana de lo “no idéntico” (*Nichtidentische*)³⁶⁴ que estamos proponiendo en esta investigación: estar fascinado por una creencia o una idea en la que creer y *poseer* “una voluntad poderosa” (*einen starken, imponierenden Willen besitzen*)³⁶⁵. En la caracterización del sentido de la “voluntad” al que Freud apela en este momento de su argumentación siguiendo la descripción realizada por Le Bon de “el alma de la masa” (*Massenseele*), encontramos de nuevo similitudes terminológicas con algunos de los ejes más importantes de la filosofía nietzscheana³⁶⁶ y de la concepción de lo subjetivo que de ahí podría deducirse. Hallamos en *Así habló Zaratustra* momentos que pueden ayudar a ilustrar aquello que en los textos de Nietzsche se esta jugando cuando en ellos se apunta a esa “espera” a la que se refiere Freud en su alusión a los posibles nexos existentes entre fuerza, voluntad y posibilidad de afirmar un sentido “ascendente” dentro de los juegos de fuerzas que según Freud constituyen la naturaleza de nuestro psiquismo. A pesar de las dudas que ciertos críticos de su filosofía opondrían al

³⁶² Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 69/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.35

³⁶³ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

³⁶⁴ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14 / W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 14

³⁶⁵ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.44

³⁶⁶ V. Lemm parte de esta relación entre voluntad, poder e imposición para llevar a cabo un estudio de “el problema de la cultura” en Nietzsche tratando de hallar elementos de conexión a través de los que conciliar *la superación del yo individual* en Nietzsche con “la práctica de la responsabilidad” que podría legitimarse en esta “superación”. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág.45. Cómo veremos en posteriores epígrafes, será en la profundización en lo que esta *superación* connota al ser puesta en diálogo con los actuales debates filosóficos en torno a la cuestión, donde es posible ensayar una respuesta afirmativa ante “la posición incómoda” en la que la convergencia de estas líneas nos insta a situarnos a la hora de trabajar sus posibilidades de actualización. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.160

respecto, en las alusiones de Nietzsche a esa “espera” existe una invocación, si no al sentido, sí a una necesidad de creación que está estrechamente relacionada con *la elevación* a la que se aspira en numerosos momentos del pensamiento nietzscheano: “¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante (*deinen herrschenden Gedanken*) y no que has escapado de un yugo.”³⁶⁷

Participando de la línea de reflexión que se abre en filosofía cuando se alude a temáticas como las implicadas en la *fascinación* que los individuos experimentarían por *creencias* e *ideas*, a pesar de las maniobras argumentativas de Freud, *idea* y *creencia* vuelven a aparecer en sus escritos, esta vez, a través del estudio que realiza en *Psicología de las masas y análisis del yo* de la forma en que los trabajos realizados por Le Bon sobre “el alma de la masa” podrían aportar materiales para el “giro” en la argumentación que están tomando sus teorías sobre lo anímico. Junto al carácter fisiológico concedido a lo anímico, observamos cómo, a la pluralidad de fuerzas en tensión con la que caracteriza el objeto de estudio de su “psicología profunda”, se suma ahora la consideración de un ámbito que habiendo estado en “otra parte”³⁶⁸, pasa ahora a integrarse en los contenidos hacia los que apuntan las averiguaciones de Freud de esta época. De este modo, podemos observar cómo Freud da un paso más en la dirección de la “ampliación”³⁶⁹ anunciada en *Introducción del narcisismo* y tras fijar el origen de la conciencia moral en “la angustia social”, las connotaciones éticas que ahora atribuye Freud a la masa en virtud de la función de “moralización” que ésta podría ejercer sobre el individuo, son formuladas ahora al hilo de sus estudios sobre las relaciones entre psicología individual y psicología colectiva. Sumándose a los términos filosóficos que hemos encontrado en las reflexiones freudianas sobre lo subjetivo que se han estudiado hasta ahora, tras descartar en *Más allá del principio del placer* las características de *perfeccionamiento* y evolución atribuibles a la pulsión, según la maniobra argumentativa a la que se ha hecho referencia en anteriores epígrafes, nos encontramos con un nuevo acercamiento a la cuestión

³⁶⁷ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.106/ *Also sprach Zarathustra*, S.81. Tres líneas después de esta pregunta retórica y de la exhortación que Zaratustra lanza a través de ella, encontramos una diferenciación en la que a su vez se anticipa la diferencia entre el sentido “positivo” y el sentido “negativo” de la libertad sobre el que E. Fromm estructura la lógica de su crítica a las formas en las que el horizonte al que aquí se apunta se ha pervertido en las sociedades influenciadas por “la cultura de masas” denunciada por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración: ¿Libre de qué? ¿Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?* Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.106

³⁶⁸ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XIV pág. 113

³⁶⁹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE XIV pág. 71

que Freud realiza ahora a través de la caracterización de una “voluntad”: fuerte, impositiva y a la vez susceptible de ser *poseída* (besitzen) por *alguien* capaz de defender una creencia, *una idea*, de la que depende aquello en lo que se juega la posibilidad de hallar un vínculo entre masa e individuo que permita hacer avanzar las investigaciones freudianas más allá del estudio de los efectos psíquicos producidos por los fenómenos de sugestión observados en las relaciones entre masas e individuo. Encaminándose hacia la elucidación de esta alternativa, las relaciones entre individuo, colectividad y psicología, pasan a reconsiderarse retomando la reflexión sobre anteriores elaboraciones a partir de la pregunta sobre la función que esta “conducción” podría desempeñar para la búsqueda de una respuesta a la pregunta sobre lo que se produce en la relación entre el individuo, la masa y aquello que en anteriores escritos Freud había puesto del lado de la autoconservación y de la naturaleza pulsional característica de los movimientos de “retrotracción” en los que esta tendencia pulsional se pondría de manifiesto.

Antes de profundizar en los aspectos metapsicológicos implicados en la función de “conducción” atribuida al líder de la masa, Freud extrae del estudio de Le Bon algunas de las características con los que podría describirse “la masa” que sería objeto de esta *conducción*. “Lo heterogéneo se funde en lo homogéneo”, algo se “desmonta”, se derriba, se desgasta (*abtragen*):

“La superestructura psíquica (*psychische Oberbau*) desarrollada tan diversamente (*verschiedenartig*) en los distintos individuos es desmontada, despotenciada (*entkräftet*), y se pone al desnudo (se vuelve operante) el fundamento inconsciente, uniforme en todos ellos”³⁷⁰.

³⁷⁰ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 71 / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.37



“El otro mundo exterior”: del yo al individuo.

4. CUANDO LA PSICOLOGÍA NO ALCANZA AL HORROR.

Moralidad y “trabajos anímicos de la masa”: ¿hacia una “consideración “más alta”?

Apoyándose en las observaciones realizadas por Le Bon al respecto, Freud estudia un “carácter hipnótico”³⁷¹ en la influencia que la masa ejercería sobre el individuo, subrayando la existencia de un efecto que constituye un importante elemento filosófico para el análisis cultural: el individuo que en su aislamiento podría ser “culto” (*gebildetes Individuum*) en la masa es bárbaro, entendiendo por “bárbaro” “una criatura que actúa por instinto” (*ein Triebwesen*)³⁷². Aparece así una nueva oposición entre el individuo culturalmente “formado” y la forma pulsional que haría de él un “individuo bárbaro” bajo las circunstancias descritas por Le Bon y estudiadas por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Llegados a este momento, es importante atender a la significación que toma aquí esta alusión a “la forma pulsional” en su relación con la barbarie y el primitivismo

³⁷¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 71/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.40. En epígrafes posteriores ahondaremos en el sentido que esta oposición entre barbarie y civilización adquiere en los textos en los que Freud afronta de una forma más directa la concepción de la cultura que está influyendo en el desarrollo de estas conceptualizaciones.

³⁷² *Op. cit.*, pág. 73/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.40.

que Freud opone ahora al sentido de *lo culto* que la masa contribuiría a disminuir en el individuo que, por otra parte, debe formar parte de ella, si no quiere dejar de pertenecer a un “orden de coherencia”³⁷³.

La contradicción a la queda formulada en los siguientes términos: el individuo se vuelve “primitivo” cuando forma parte de *la masa* a la vez que no puede pretender dejar de formar parte de ella. El individuo en la masa se vuelve *primitivo*, entendiendo ahora como “primitivo” el resultado del proceso que tendría lugar cuando, en un “individuo de la masa”, disminuye el rendimiento intelectual y lo Inconsciente actúa como “guía”³⁷⁴. Los adjetivos con los que Le Bon describe los efectos de la masa sobre el individuo contribuyen a describir la perspectiva desde la que Freud estudia esta vertiente de las consecuencias que poseería la “simultaneidad” entre lo individual y lo colectivo que ha sido estudiada en el último epígrafe del apartado anterior: la masa obedece a “impulsos” (*Impulse*) que dependen de las circunstancias, carece de perseverancia, es influenciable, crédula, acrítica, no conoce la duda ni la incertidumbre, de sentimientos simples y exaltados, la antipatía deviene “odio salvaje” y la sospecha, “certidumbre insalvable”³⁷⁵. No obstante, a estos aspectos del primer acercamiento a las apreciaciones realizadas por Le Bon, se suma una consideración de otra índole que cobra una mayor importancia cuando Freud pasa a valorar en qué medida existe una “moralidad” (*Sittlichkeit der Massen*)³⁷⁶ en este “alma de la masa”. Con ello, la “moralización del individuo por la masa” (*Versittlichung des einzelnen durch die Masse*) se convierte también en asunto a tratar, y desplazándose hacia la consideración de esta otra dimensión de la influencia que la masa podría ejercer sobre el individuo, la investigación freudiana ahonda nuevamente en las teorizaciones realizadas en *Introducción del narcisismo* cuando Freud hacía allí referencia a la interrelación entre las representaciones *culturales y éticas del individuo*³⁷⁷ y las *mociones pulsionales libidinosas*. Llegamos así a un momento clave en el que converge la inmersión en el cuestionamiento de lo subjetivo

³⁷³ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 39

³⁷⁴ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.40: *vom Unbewußten geleitet*.

³⁷⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, págs. 74–75/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 – 41. La vía de reflexión que aquí se está abriendo adquirirá una gran importancia en *El malestar de la cultura* al ser puesta en relación con la *significatividad* atribuida por Freud en 1929 a el vínculo entre individuo, colectividad y “delirio” que se articula en la opción que *las religiones de la humanidad* ofrecen ante los problemas derivados de la inevitable relación entre padecimiento, deseo de felicidad y “temible mundo exterior”. Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 81

³⁷⁶ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.42

³⁷⁷ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE XIV, pág. 90

llevada a acabo por Freud en 1914 con los elementos en los que ahora se pone de manifiesto la interrelación existente entre lo intrapsíquico y lo social a la hora de afirmar la existencia de ese *mundo exterior real (der realen Außenwelt)*³⁷⁸ del que también existiría una representación en el yo. Este momento de la obra freudiana posee una gran importancia en el desarrollo de esta investigación y por este motivo en los epígrafes que siguen va a abundarse en los desarrollos que aquí se dan, a fin de afianzar en lo posible el nexo con el que va articularse el diálogo con las propuestas filosóficas que estamos trabajando. De este modo, junto a la ampliación del enfoque argumentativo que aquí se está operando, en lo que respecta al tratamiento de los procesos de idealización que fueron objeto de estudio en *Introducción del narcisismo* y en *Duelo y melancolía*, la cuestión se aborda también en 1921 desde la perspectiva que la consideración del “alma de la masa” está aportando a las investigaciones sobre metapsicología. Se ponen en evidencia dentro del núcleo mismo de la conceptualización llevada a cabo por Freud en esta época, una serie de actitudes que producidas por el influjo de la sugestión ejercida por la masa sobre el individuo, vendrían a ofrecer un contrapunto que es de gran interés para la valoración de las aportaciones que este estudio del “alma de la masa” podría ofrecer al estado en el que se encontraba el trabajo de Freud realizado en torno a su teoría pulsional y a las vías que desde ahí podrían abrirse en virtud de la ampliación de *radio*³⁷⁹ anunciada en *Introducción del narcisismo*.

En sintonía con la reflexión filosófica que propicia esta “apertura” para el estudio de los fenómenos contemporáneos, la consideración de las relaciones entre masa e individuo en términos de “sugestión” es reemprendida por Sloterdijk en *El desprecio de las masas*. Abriendo un debate en el que confluyen algunas de las líneas que entran en juego en el tratamiento de esta problemática, Sloterdijk caracteriza “la entrada de las masa en la historia” como un signo de nuestros tiempos y extrae de este fenómeno dos aspectos a estudiar desde los que, junto a la afirmación del carácter subversivo de su crítica a la subjetividad, Sloterdijk propone la posibilidad de rescatar dos momentos afines a la Ilustración en

³⁷⁸ Freud, S., *El problema económico del masoquismo* .AE XIX, pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307 Sin temor a manifestar de forma explícita la afinidad existente entre las dimensiones que interactúan en la lógica con la que está proponiendo abordar las relaciones entre pulsión y costumbres éticas, Freud no duda en retomar sus alusiones en relación con los nexos existentes entre la comprensión psicoanalítica de la instancia superyoica y la filosofía kantiana e incide en cómo el imperativo categórico de Kant podría entenderse como *herencia del Complejo de Edipo*. *Op. cit.*, pág. 173

³⁷⁹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 71

Freud³⁸⁰: el ascenso de “la gran mayoría” como proyecto incompleto y la concepción de la masa como formación de subjetividad. Lejos de proponer estas dos vías de cuestionamiento desde un entusiasmo benevolente y situándose en la línea marcada por los diagnósticos realizados por Le-Bon y por Freud, Sloterdijk dialoga con Canetti y describe la conjunción de lo imposible, la moralidad y la crueldad como los efectos de “una subjetividad a medias”. Alejándose peligrosamente de lo políticamente correcto, la caracterización de esta *subjetividad* se presenta como una “plétora humana” en la que se pone de manifiesto un ascenso de la masa a la categoría de sujeto en el que se *sabotea* “la noble idea de desarrollar la masa como sujeto”, dando lugar a una inquietante perspectiva desde la que estudiar lo subjetivo, perspectiva que posee a su vez, importantes afinidades con la crítica de la cultura llevada a acabo por Horkheimer y por Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Sumándose a los diagnósticos de Jameson y de Honneth de los que hemos partido, el trabajo realizado por Sloterdijk en relación con las conceptualizaciones desarrolladas por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, nos sitúa ante un “proyecto incompleto” y ante “una subjetividad a medias” en los que, pese a la rotundidad de la crítica, estamos viendo cómo se señalan también vías de investigaciones por retomar.

Inmersos como nos hallamos en la averiguación de cuáles serían los nexos existentes entre estas investigaciones de Freud y los contenidos de la filosofía contemporánea actual, las aportaciones que a este respecto representaría el trabajo freudiano con el “alma de la masa” precisan igualmente la consideración de un elemento clave que Freud también aborda en su investigación del vínculo existente entre psicología individual y psicología colectiva: la pregunta sobre la existencia de un individuo que, surgiendo de la masa, sea capaz de introducir en ella algo relacionado con un principio de unificación. Incidimos reiteradamente en este paso porque es a través del tratamiento de este *principio de unificación* cómo vuelve a profundizar nuevamente en los nexos existentes entre la concepción del Yo y el trabajo con los procesos de idealización, realizado en *Introducción del narcisismo* y en *Duelo y melancolía*. De este modo, al poner en el centro los procesos en los que Yo se escinde dando lugar a la existencia de “un mundo exterior” en su propia interioridad, la caracterización del “individuo” que poseería la

³⁸⁰ Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág. 66

peculiaridad de la “función” de *conducir a la masa* y diferenciarse por tanto de ella, viene dada en *Psicología de las masas y análisis del yo* a través de una nueva mención al término nietzscheano de lo Sobrehumano. Una mención que, sumándose a la realizada en *Más allá del principio del placer*, constituye una prueba más de la influencia que la filosofía nietzscheana pudo haber estado ejerciendo sobre el desarrollo de estos planteamientos de Freud. Tras haber hecho mención al *Übermensch* en *Más allá del principio del placer* a propósito de la negación de una “pulsión de perfeccionamiento”³⁸¹, y tras haber advertido en ese mismo escrito del carácter *engañoso* de la “impresión” que induciría a afirmar la existencia de una orientación semejante en el ámbito de lo intrapsíquico, habían quedado también apartados de la reflexión los esfuerzos de encaminar el rendimiento espiritual y la sublimación ética hacia *la transformación*³⁸² del hombre en la dirección a la que Freud insinuaría que podría haber estado apuntando el sentido de “la espera” articulado en la concepción nietzscheana de las aspiraciones humanas que sería inherente a la noción de *lo Sobrehumano* (*Entwicklung zum Übermenschen*)³⁸³. Un sentido, que, según *canta* en su Canción de los Sepulcros, para Zaratustra está íntimamente relacionado con una “voluntad” que no renuncia a “la suprema esperanza” (*höchste Hoffnung*)³⁸⁴. Llegamos así a un momento de las investigaciones freudianas en el que encontramos de nuevo líneas que apuntarían hacia consideraciones en las que podrían hallarse interesantes momentos de coincidencia entre las concepciones de lo subjetivo expresadas por la teoría psicoanalítica y por la filosofía nietzscheana cuando,

³⁸¹ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 41.

³⁸² Haciendo alusión a la “tendencia marginal” observada por Marcuse en estas alusiones de Freud, en el se ha hecho ya referencia a los vínculos existentes en estas teorizaciones en las que en 1914 empezaba a evidenciarse ya el vínculo existente entre la investigación freudiana sobre lo intrapsíquico y la dimensión social que ahí estaría entrando en consideración, de forma paralela a cómo Freud va progresando en el afianzamiento teórico de su teoría pulsional y en la defensa del sentido de lo subjetivo que de ahí se deriva. Estos desarrollos han sido trabajados en el Apartado 1 y en el Apartado 2 de esta investigación a fin de establecer el enfoque desde el que proponemos articular los nexos existentes entre estos planteamientos de Freud y las filosofías de Nietzsche y de Adorno.

³⁸³ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 41/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.227

³⁸⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.173/ *Also sprach Zarathustra*, S.144: “En ti vive todavía lo irredento de mi juventud; y como vida y juventud estás tú ahí sentada, llena de esperanzas, sobre amarillas ruinas de sepulcros.” Llamamos la atención sobre la importancia de este calificativo de “lo alto” ya que en apartados posteriores se trabajará el modo en el que esta característica de la filosofía nietzscheana entra en conexión con la “estimación mucho más alta (*höhere Entschätzung*) del alma de la masa” y con el replanteamiento de la pregunta sobre los trabajos anímicos (*seelische Arbeit*) del individuo que Freud lleva a cabo en 1929 a través de su indagación sobre el “papel” que la “actividad psíquica superior” (*höheren psychischen Tätigkeiten*) puede cumplir de cara al fomento de una la actitud de estima y cuidado (*Schätzung und Pflege*) que sea compatible con la concepción de lo anímico que se deriva de su “psicología profunda”. Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 78/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.46 y Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 93/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 453

desde sus respectivos planteamientos de la cuestión, ambos autores se acercan a las controversias relacionadas con los vínculos existentes entre la concepción de lo individual y la crítica a los vínculos existentes entre cultura, pulsión, colectividad y barbarie. La reflexión se acerca a “preguntas” que *casi asfixiaron*³⁸⁵ a Zaratustra, de no ser por la filosofía que habla a través de este nombre elegido por Nietzsche para celebrar el momento de su pensamiento en el que “el dolor” deja de ser *objeción para la vida*³⁸⁶ y para el *presupuesto fisiológico* que prevalece “a pesar de” él.

Realizando un *giro* similar al referido por Honneth y Jameson en sus caracterizaciones del marco teórico en el que se inscribe el imperativo al que la filosofía actual debería esforzarse en dar continuidad, hallamos en las obras de Freud y de Nietzsche un señalamiento del carácter ambivalente de la influencia que ejercería sobre el individuo la forma en la que la dimensión de lo colectivo incide en su subjetividad. Un ejemplo de ello lo encontramos en cómo, a pesar de la confusión producida por la “alteración” descubierta en la relación entre individuo y masa, junto a la crueldad, la brutalidad y la destructividad atribuida a los instintos que en ella pueden manifestarse, Freud pasa a considerar cómo también en la masa podrían existir tendencias orientadas en el sentido de: “Una vía para “la abnegación” (*Entsagung*), el desinterés y la consagración (*Hingebung*) a un ideal”³⁸⁷.

“La tarea” de restituir unas *propiedades borradas*.

Con esta nueva mención a la influencia que los *ideales* podrían poseer en el sentido hacia el que se orienta el afianzamiento del vínculo entre el individuo y mundo, los atributos que hemos visto que en 1920 quedaban descartados de la teorización sobre el dualismo pulsional³⁸⁸ reaparecen ahora dentro las reflexiones sobre las relaciones entre masa e individuo. Se abre así una perspectiva desde la

³⁸⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.152

³⁸⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.94

³⁸⁷ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 75 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 42

³⁸⁸ En el Cuadro 2 puede observarse de forma esquematizada la forma en que había sido incluido en el estudio freudiano sobre las fuerzas anímicas el esfuerzo de las pulsiones en “el sentido de la creación y el progreso. Como hemos visto, se trata de una línea de investigación que ha ido apuntándose de modo indirecto y no cerrado sistemáticamente, por lo que resulta de gran interés cómo ahora esta línea de argumentación se va retomando al hilo de los cuestionamientos de Freud en torno a las relaciones entre psicología individual y psicología colectiva.

que reconsiderar la mutua influencia que se da entre ambas dimensiones, a partir de un enfoque que, partiendo del estudio del “alma de la masa” llevado a cabo por Le Bon, no sólo atiende a los aspectos de *la sugestión* en la que masa e inconsciente habían quedado equiparados, sino que pasa también a preguntarse acerca de la influencia que “el conductor de la masa” (*Die Führer der Massen*)³⁸⁹ podría poseer en relación con los contenidos en los que Freud está ahondando en su estudio de la psicología colectiva.

Se trata de una influencia que, relacionándose con la *vía*³⁹⁰ afirmada por Freud en relación con las acciones de desinterés, renuncia y entrega atribuidas a la masa, también podría entrar en relación con el componente ideal que está actuando sobre y en el individuo a pesar de *las alteraciones* experimentadas por éste en virtud de su inmersión en el “ánimo de la masa” (*Massenseele*): la masa también “trabaja”. Ahondando en las condiciones en las que se daría el fenómeno en virtud del que Freud afirma este “trabajo” para el que la masa también poseería una capacidad no asimilable a la destructividad y al sentido reactivo de la impulsividad y la ignorancia, el estudio se aleja en este punto de las apreciaciones realizadas por Le Bon en relación con “el alma de la masa” e insta a valorar una posibilidad en la que vuelve aparecer el eco de las aspiraciones nietzscheanas de “lo más alto”, también algo distanciadas de la consideración de lo colectivo. En Freud este distanciamiento tiende a matizarse en afirmaciones como la que se enuncia en la sugerencia de la posibilidad de llegar a “una estimación mucho más alta (*höhere Entschätzung*) del alma de la masa”³⁹¹. Desde la perspectiva que se abre en esta “estimación” Freud aborda cómo los *trabajos anímicos* (*seelische Arbeit*) del individuo son realizados simultáneamente por la masa de la que forma parte. “Alma” y “masa” se equiparan, pero ahora esta equiparación no se da sólo en

³⁸⁹ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.44. Si atendemos al término utilizado por Freud y subrayamos la connotación semántica de este término con motivo del carácter de dirección y de “sentido” que en ella podría estar implicada, podemos reparar en cómo esta característica posee también una gran importancia teórica en los desarrollos que Nietzsche llevó a cabo en relación con la capacidad y con el posicionamiento ante los fenómenos que aquí se está describiendo. La reflexión que se abre a partir de estas consideraciones también podría contribuir a responder a la pregunta realizada por Habermas de si es posible fundamentar una concepción de la subjetividad en la que la afirmación de su “descentramiento” no tenga por qué dificultar necesariamente “los medios de expresión sistémica” ya que la respuesta a la disyuntiva de si se afirma o no la consumación del subjetivismo nietzscheano en un nihilismo del que no habría “salida”, podría depender de cómo seamos capaces de articular “el sentido” que aquí está entrando en juego. Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*, “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”, pág.36

³⁹⁰ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 75/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 42

³⁹¹ *Op. cit.* pág. 78/ Freud, F., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.46

virtud de una confusión entre crueldad, “moralización” y destructividad, sino desde una consideración en la que Freud reconoce la capacidad de realizar “geniales creaciones espirituales” entre las que destaca “el lenguaje”. Con la mención de esta posibilidad de *creación* y en línea con la afirmación de la vertiente *ilustrada* de su pensamiento señalada en numerosos estudios de la cuestión, se hace posible en el texto de Freud la apertura de una *vía* que convergería con los contenidos apuntados en lo que concierne a la sugestión y la “creencia en esa idea” que hacía que uno de los individuos que forman parte de la masa se convirtiera en su “conductor”. En el lenguaje “habla” algo, una dimensión que, partiendo del individuo, no se agota necesariamente ni en el individuo, ni en los efectos que la masa posee sobre él, amenazando con convertir el “individuo culto” en un “individuo” en el que se pondrían en evidencia las manifestaciones más *bárbaras* y *primitivas* de la forma pulsional de la que está constituido. Resistiéndose a las maniobras argumentativas a las que Freud nos tiene acostumbrados cuando *se tropieza*³⁹² con posibilidades de conceptualización que podrían llevarle a trascender el marco al que pretende limitar el alcance de sus teorías, en este camino de lo-no-negado del todo, se pone de manifiesto la posibilidad de un principio de unificación³⁹³ que posee una importancia clave a la hora de valorar la influencia que la concepción freudiana de lo subjetivo podría estar teniendo en los cuestionamientos filosóficos actuales.

El recorrido que estamos realizando llega así a un momento en el que se pone de manifiesto una conexión entre “la psicología profunda” de Freud y *la filosofía de lo no idéntico* de Adorno que permite ahondar en un sentido de “la comunicación”³⁹⁴ en el que la vía crítica que podría abrirse, permitiría un posicionamiento que no

³⁹² Carta a Lou Andrea- Salomé 1 de agosto de 1919 en Gay, P., *S. Freud , Una vida de nuestro tiempo*, pág.439

³⁹³ Emparentando las teorías freudianas con tradiciones como la del idealismo alemán, Sloterdijk vincula “el antiesencialismo” nietzscheano con la dimensión lógica de la cultura de masas alertando de la necesidad de tener a la vista lo que en el anunciador del *Übermensch* también se estaba jugando a través de sus críticas a “los últimos hombres”. Vinculándose con las perspectivas de las que se ha partido en el establecimiento del Estado de la cuestión, al igual que en Jameson y Honneth entendemos la urgencia con la que Sloterdijk formula sus críticas en 2002, como algo que viene dado por la llamada a incidir en una realidad no entendida como contenido teórico, sino como condición de posibilidad de que perdure la vigencia del trabajo teórico con estos temas. Volveremos sobre ello más adelante pero dado el escepticismo de la actitud mantenida por Freud al respecto, conviene que recordemos lo que también está entrando en juego en sus valoraciones sobre las relaciones entre teoría pulsional, psicología colectiva y cultura: el saber está perdiendo su “fundamento en el ámbito de la realidad”. Sloterdijk, S., *El desprecio de las masas*.

³⁹⁴ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 145

tendría por qué quedar reducido a una “renuncia teórica”³⁹⁵. Nos estamos acercando así al núcleo de un cuestionamiento en el que las *tendencias marginales* del pensamiento de Freud adquieren un carácter preeminente para la apertura de las vías para la profundización en las problematizaciones que se realizan en la actualidad en torno a las relaciones entre subjetividad, conciencia y la afirmación de la posibilidad de un progreso social, que no sería ajeno al núcleo de las teorizaciones realizadas por Freud y por Nietzsche en relación con los vínculos existentes entre subjetividad, colectividad y cultura. Llegados a este momento del recorrido que estamos realizando a través de las conceptualizaciones llevadas a cabo por Freud, podemos reparar en cómo más allá de las premisas, las hipótesis y las teorías en pugna, lo que aquí también está en juego es una vivencia; algo que irrumpe, poniendo de manifiesto una contradicción que no es una objeción para la posibilidad del pensamiento, sino la afirmación de una verdad en la que se articularían algunas de las preguntas que la profundización de Freud en lo subjetivo ha dejado abiertas en el horizonte de los problemas que la filosofía debería seguirse planteando:

“Muy pronto en mi infancia vi por primera vez a los barrenderos quitando la nieve con unas ropas raídas. Cuando pregunté se me contestó que eran hombres sin trabajo a los que se les daba esa ocupación para que se ganaran el pan. “Bien está entonces que se pongan a quitar la nieve”, exclamé furioso, y al pronto rompí a llorar desconsoladamente”³⁹⁶.

El testimonio de la *vivencia* expresada por Adorno en este fragmento de *Minima moralia* pone de manifiesto cuáles son las características de la experiencia de pensamiento que se precisaría para conciliar filosofía y aspiración a una verdad que pudiera ser entendida en el sentido al que aquí se estaría apelando: la situación, la pregunta, lo aparentemente racional de una respuesta con la que “el

³⁹⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.160 Aportando alternativas a “la posición incómoda a la que Habermas afirma en este escrito que llevaría la crítica realizada por Adorno y Horkheimer, Honneth señala cómo el acercamiento de las teorías freudianas al estudio de “la deformación patológica de nuestras facultades racionales” es conciliable con algunas de las claves que pueden hallarse en *Minima Moralia*. En consonancia con la filosofía adorniana que se expresa en los aforismos que Honneth destaca en su investigación como prueba de la influencia que tanto Freud como Nietzsche ejercieron en el desarrollo de las ideas defendidas por Adorno, existiría una apelación a *modelos de comunicación no interesada y no instrumental* que podrían ser puestos en relación con este sentido de “la comunicación” del que parte Freud y que en 1921 vemos cómo se vincula con la afirmación de “la simultaneidad” en la que se interrelacionan los ámbitos de la psicología individual y de la psicología colectiva. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.35

³⁹⁶ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.191

niño” trata de aplacar la certeza de una injusticia, de algo a lo que a veces sólo da una respuesta convincente “la furia” que precede al *desconsuelo*. Puede comprobarse en los textos de Freud a través de los que estamos investigando los aspectos filosóficos inherentes a su “psicología profunda” ³⁹⁷: *la psicología no alcanza al horror*.³⁹⁸ Las dos direcciones que se apuntarían en esta afirmación de Adorno podrían sin embargo ser rastreadas en las investigaciones de Freud de estos años, de forma que el esfuerzo de actualización de las vías de cuestionamiento que aquí entrarían en juego podría proporcionar un anclaje desde el que ensayar respuestas filosóficas en relación con las problematizaciones de las que hemos partido en el establecimiento del Estado de la cuestión.

Prehistoria de la subjetividad y crítica al conocimiento y la moral coinciden en el señalamiento de las *aporías* ante las que sin embargo perdura la *resistencia* de un “impulso filosófico” del que las obras de Nietzsche y Adorno podrían dar un testimonio susceptible de actualización. Volviendo a la forma en la que estas conceptualizaciones habrían sido articuladas por Freud, hay que tener en cuenta que, a pesar del carácter negativo con el que puedan ser caracterizados los efectos de *la alteración* que produce en el individuo, Freud no niega su influencia. La *masa* está en nosotros, con su destructividad pero a la vez también – *simultáneamente* – a través de los ideales de los que estamos hechos y del lenguaje en el que los expresamos. Tras el trabajo con el estudio de Le Bon sobre el “alma de la masa”, Freud opone a *las desventajas psíquicas de la formación de masa* la posibilidad de “una tarea” que enuncia en los siguientes términos:

“Procurar a la masa las mismas propiedades que eran características del individuo y que se le borraron (*ausgelöscht wurden*) por la formación de masa”³⁹⁹.

A fin de indagar cuál podría ser la aportación que la teoría psicoanalítica de Freud ofrecería para el logro de *la tarea* que aquí se enuncia, Freud procede a hallar la explicación psicológica del “cambio anímico” (*seelische Wandlung*)⁴⁰⁰ experimentado por el individuo en la masa y trata de ir más allá de la afirmación de la

³⁹⁷ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX, pág. 52

³⁹⁸ *Op. cit.* pág.164 En el trabajo realizado por Adorno sobre la obra de Kafka y la “potencia de descomposición” que ejercería el efecto que se estaría ejerciendo, pueden encontrarse vías de investigación que serían afines con aquello a lo que Adorno apunta en estas afirmaciones en relación con el objeto de la psicología en: W. Adorno, Th., *Prismas*, “Apuntes sobre Kafka”, pág.268

³⁹⁹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 - 41

⁴⁰⁰ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.51

sugestión como último fenómeno explicativo de los efectos a estudiar. Para ello, Freud vuelve sobre teorías anteriores y, entrando de nuevo en el núcleo de los planteamientos realizados en *Más allá del placer*, aplica el concepto de libido al esclarecimiento de la psicología de las masas. De esta forma, las conclusiones a las que había llegado a través de la investigación de las fuerzas anímicas que interactúan en la formación y en el desarrollo del psiquismo son orientadas en 1921 hacia la elucidación de “un vínculo” entre individuo y colectividad al que vamos a conceder una especial importancia, dada la importancia que la valoración de este “vínculo” posee a la hora de establecer el paso de la concepción freudiana de lo subjetivo a las teorías filosóficas que estamos trabajando. Observamos así cómo la argumentación de Freud se va decantando hacia la vertiente subrayada por Marcuse como la característica de ese “nivel filogenético” del pensamiento freudiano en el que tendría lugar en la concepción psicoanalítica de lo anímico un “cara a cara” con *la fatal dialéctica de la civilización*⁴⁰¹. Según lo que hemos trabajado en relación con el tratamiento de los conflictos pulsionales llevado a cabo por Freud en *Más allá del principio del placer* y siguiendo también la vía de investigación abierta por Marcuse, es importante remarcar que es en estas consideraciones donde se están resolviendo algunas de las “incógnitas” que quedaron planteadas en relación con el tratamiento de la dinámica instintiva llevado a cabo por Freud en escritos anteriores. Con ello, se traza un camino parecido al que hemos visto que la investigación freudiana había seguido en el estudio de las relaciones entre narcisismo y narcisismo primario y tiene lugar así un avance teórico que lleva hasta un momento en el que teoría pulsional, la *suposición* de lo inconsciente y los estudios de los procesos de formación de ideal, confluyen en el cuestionamiento de las relaciones existentes entre psicología individual y psicología colectiva.

De este modo, si atendemos a los aspectos filosóficos entrañados en estos desarrollos de Freud podemos ver confirmada la posibilidad de operar con los “dos niveles”⁴⁰² sobre los que se apoyan los estudios de Marcuse y de Honneth cuando desde sus respectivas lecturas de la obra de Freud instan a contrastar cómo el crecimiento del *individuo reprimido* coincidiría con “las tendencias” que se revelan en la observación del *crecimiento de la civilización represiva*. Ambos

⁴⁰¹ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.62

⁴⁰² *Op. cit.*, pág. 63

momentos confluyen en la imagen que Adorno nos ofrece en el aforismo de *Minima moralia* evocando, a través de ese *niño* que ve a “los barrenderos” (*Schneeschaufler*), la emergencia de un cuestionamiento filosófico que se esfuerza en dar testimonio de la voluntad de no ceder ante todo aquello con lo que se nos trata de hacer olvidar “la furia” (*wütend*) y “el desconsuelo” (*fassungslos*)⁴⁰³ en el que nacieron ciertas formas de amar la sabiduría.

***Fremdliebe* y “restricciones al narcisismo”.**

Hallamos de nuevo un ejemplo de la función que el Eros cumpliría a la hora de conectar las dimensiones que los razonamientos de Freud ponen en interacción en el recurso que realiza Freud en el apartado IV de *Psicología de las masas y análisis del yo* a esta concepción. Se trata de una alusión que aparece ahora a través de una referencia a la función *unificadora* asignada por Freud al Eros en sus investigaciones. Tras haber establecido como objeto de estudio la conjunción entre psicología individual y psicología colectiva, la autoconservación del individuo y la conservación de la especie quedan vinculadas ahora con el intento de responder al interrogante con el que Freud empezaba *Introducción del narcisismo*. De esta forma, adquiriendo nuevos matices explicativos en virtud de los resultados a los que le había llevado su trabajo en el ámbito de la psicología colectiva, tras plantearse en 1914 “la razón”⁴⁰⁴ por la que la vida anímica (*Seelenleben*) “traspasa” (*hinauszugehen*) sus límites, el enfoque se centra en 1921 en las relaciones existentes entre la libido narcisista y las causas de los fenómenos de sugestión existentes en los vínculos entre individuo y colectividad.

El marco de referencia marcado para el objeto de estudio se amplía así de forma paralela al aumento de la relevancia filosófica que toman los escritos de Freud de estos años. La colectividad opera en las articulaciones de lo ideal a través del lenguaje, como colectividad propiamente dicha pero también, como colectividad en cada uno de nosotros. De la misma manera, se amplía “el significado”⁴⁰⁵ de *la tarea* a la que aludía Freud en 1883 cuando trataba de describirle a M. Bernays “el

⁴⁰³ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S. 362

⁴⁰⁴ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

⁴⁰⁵ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50.

sentido” que estaba empezando a descubrir en “la queja”⁴⁰⁶ de sus pacientes; *algo* más fuerte que *el cansancio* o la apatía o, cuanto menos, algo en lo que sería posible hallar motivos por los que soportar esos estados. Antes de entrar en la etapa del pensamiento freudiano en la que más se evidencian las relaciones existentes entre psicología profunda y filosofía de la cultura, es importante tener en cuenta la redefinición de la libido que Freud está llevando a cabo, ya que en ella se realiza una de las conceptualizaciones más importantes a la hora de valorar cómo Freud lleva a cabo este paso en su investigación. Llama la atención lo ambicioso de este objetivo, especialmente si tenemos en cuenta las resistencias expresadas por Freud en relación con unas tendencias especulativas que estamos viendo cómo se ven cada vez menos coartadas en la teorización freudiana de este momento. La definición de la libido que aquí se propone es una prueba del valor explicativo que posee esta definición en relación con algunas de las cuestiones que han quedado abiertas en los planteamientos de Freud que llevamos trabajados hasta el momento: *la energía considerada como magnitud cuantitativa de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que pueda sintetizarse (zusammenfassen) como amor*⁴⁰⁷. El dualismo pulsional prevalece, no obstante, con la alusión a esta “síntesis” el dualismo pulsional trabajado en estudios anteriores se orienta ahora hacia la afirmación de una posibilidad de unificación en la que, al igual que lo que se apuntaba años antes en *Más allá del principio del placer*, *el amor* vuelve a adquirir una función clave a la hora de entender el tipo de enfoque que el discurso freudiano está tomando en estos años. En el poder abarcador concedido a Eros, Freud incluye de nuevo esa posibilidad de “entrega” que en párrafos anteriores de *Psicología de las masas y análisis del yo* había quedado sugerida como posibilidad de afirmar una tendencia en la masa que, a diferencia de los aspectos destructivos con los que se describe su influencia en el individuo, podría también propiciar una “consagración, una entrega (*Hingebung*) a ideas abstractas”.

De este modo, el tema con el que se relaciona esta alusión que hemos visto cómo va apareciendo de forma intermitente en los textos de Freud, es designado ahora como algo de lo que, junto al amor que tiene como meta la unión sexual, también participarían contenidos específicos que se *sintetizan* en esta consideración

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 86 S / Freud, F., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.54

cuantitativa de las pulsiones relacionadas con un sentido del “amor”, al que Freud atribuye ahora una función unificadora en relación con el establecimiento del vínculo entre individuo y colectividad:

“Por un lado el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; (...) la consagración (Hingebung) a objetos concretos y a ideas abstractas”⁴⁰⁸.

Se amplía así la respuesta a la pregunta formulada en *Introducción del narcisismo* en torno a cuál era “la razón”⁴⁰⁹ por la que la vida anímica traspasaba sus límites, una “pregunta”, que parecía haber quedado respondida a través de esa “legalidad interna del morir”⁴¹⁰ que en *Más allá del principio del placer* había sido puesta en relación con la actividad de las fuerzas que interactúan en el psiquismo. No obstante, un año después, tras exponer esta sugerencia a modo de alternativa con la que esbozar una salida, tomando como base la síntesis que se realiza en el lenguaje (también en las masas, como bien había indicado al hablar de la simultaneidad que entra en juego entre trabajo individual y logros colectivos), el psicoanálisis aboga por una “concepción ampliada del amor” para la que Freud no duda en apoyarse en referentes como Platon⁴¹¹ o San Pablo. A través de la consideración del “cambio anímico” (*seelische Wandlung*)⁴¹² entendido en virtud de lo apuntado en el epígrafe anterior como la transformación psíquica observada en las tensiones con las que Freud trata de conciliar los vínculos existentes entre

⁴⁰⁸ *Ibid.* Autores como Assoun llaman la atención sobre “el poder etiológico de explicación sintética” que Freud está confiriendo a la consideración de este aspecto cuantitativo de la libido al asociarlo con la función de unificación en la que parece resolverse algo de ese “enigma de la masa” en el que estamos viendo que en 1921 convergen las investigaciones sobre el yo y el cuestionamiento de las relaciones entre individuo y colectividad. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 134 Más adelante se ahondará de forma más pormenorizada en cómo, siguiendo la apreciación que realiza Assoun a este respecto, en la dinámica que Freud está definiendo a partir de esta reconsideración de su teoría de la libido, puede estudiarse una posible “homología funcional” entre la Voluntad de Poder nietzscheana y el sentido que Freud está atribuyendo a la libido en estos escritos.

⁴⁰⁹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

⁴¹⁰ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE. XVIII, pág. 44

⁴¹¹ Dado que la correspondencia entre la *fuerza amorosa* de la concepción psicoanalítica de la libido y el Eros de Platón ya había aparecido en escritos anteriores de Freud y, a fin de hacer un seguimiento de esta línea de influencia, remitimos a: Assoun, P., *Freud la filosofía y los filósofos*, págs. 151–162. En el Trabajo de Investigación realizado para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados (DEA), estudié los vínculos que podrían existir entre el sentido del Eros al que alude Freud en este momento y las críticas a la intersubjetividad realizadas por T. W. Adorno y J. Lacan en sus posicionamientos frente a la teoría del conocimiento: *Tiempo y proceso: Dialéctica del sujeto y lo colectivo, hacia una filosofía de lo no idéntico*, “El otro”, lo propio y lo ajeno: indicios para el asentamiento de una pregunta por responder págs. 81 - 90. Tras trabajar el estudio que hace Lacan de la filosofía de Platón en su Seminario 8 y tratar de ponerlo en relación con el posicionamiento crítico mantenido a este respecto por T. W. Adorno, finalmente decidí no seguir trabajando esta vía de investigación y centrar el estudio de las relaciones existentes en las críticas de Freud y de Adorno a la subjetividad enfocando mi estudio en autores más vinculados al ámbito de la filosofía.

⁴¹² Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.51

formación de masa e individuo, encontramos aquí una muestra bastante clara del esfuerzo de síntesis que llevó a Freud a poner en relación su teoría pulsional con la concepción de la libido hacia la que ésta tiende cuando pretende ser puesta en relación con el resto de dimensiones de lo humano y de la cultura que interactúan en su concepción de lo anímico. Con ello, podemos comprobar cómo se hace cada vez más evidente ese “remontarse” a las épocas más antiguas de la medicina, que según atestigua en su *Presentación autobiográfica*, hizo que Freud apelara al *pensamiento de Platón*⁴¹³ en su búsqueda de las relaciones existentes entre la causa de la génesis patológica de un decurso anímico y el “juego de fuerzas”⁴¹⁴ en el que había situado la procedencia de lo psíquico. Aludimos a estas influencias de la filosofía de Platón en la obra de Freud a fin de poner una vez más de manifiesto cómo en estas apelaciones a la concepción platónica del Eros y a su ampliación en el Ágape paulino, la esencia *del alma de las masas* sobre la que Freud se preguntaba al comienzo de *Psicología de las masas y análisis del yo* es puesta ahora en relación con “los vínculos de amor”⁴¹⁵ que son trabajados desde aquello contra lo que sin embargo el fundador del psicoanálisis declara haber *chocado*⁴¹⁶ en su *Presentación Autobiográfica*.

Tras haber abordado en apartados anteriores las implicaciones que este *choque* de Freud posee para el establecimiento de las líneas de cuestionamiento que estamos tratando de poner en relación en esta tesis y dado el momento de la argumentación al que hemos llegado, es importante reparar en cómo, lejos de constituir “un choque”, el uso que hace Freud de la terminología filosófica en este momento, puede contribuir a la comprensión de la *ampliación* del alcance y del ámbito al que se había circunscrito el trabajo psicoanalítico. Reiteramos de forma recurrente la mención a “ampliación” porque consideramos que esta intención impulsa un enfoque desde el en algunos momentos tiene lugar un nivel de abstracción en el que podrían hallarse respuestas para las preguntas planteadas por autores como Habermas en relación a las *contradicciones*⁴¹⁷ en las que la crítica de Horkheimer y Adorno a la razón instrumental podría haber quedado detenida. Situándonos en las vías de cuestionamiento que aquí podrían abrirse, reflexiones como las que Freud está llevando a cabo en las fragmentos de sus

⁴¹³ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 23

⁴¹⁴ *Op. cit.*, pág. 22

⁴¹⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 87

⁴¹⁶ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

⁴¹⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

obras a los que estamos aludiendo, ofrecen la posibilidad de seguir *insistiendo* en el desarrollo de “paradojas”⁴¹⁸ como la implicada en la afirmación con la que Adorno define el amor en *Minima moralia* como: “la capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante”⁴¹⁹. Siguiendo la forma en la que el argumento de Freud va progresando a través de sus escritos, llegamos así a conclusiones en las que se responde a algunas de las preguntas que habían quedado abiertas en epígrafes anteriores: *oculto* bajo “la pantalla” de la sugestión, sería el Eros y lo que el lenguaje designa con este término lo que, según Freud, cumple la función de contener el narcisismo, aplazándolo y desviando la satisfacción de las pulsiones vinculadas con él de modo que éstas puedan relacionarse con “otras metas”. Este inciso aporta interesantes claves para tratar de contestar el interrogante del que hemos partido en la lectura de *Introducción del narcisismo* que se ha propuesto como inicio de nuestra investigación. De esta forma, “la pregunta”⁴²⁰ sobre el motivo por el que la vida anímica se vería apremiada por la necesidad (*die Nötigung für das Seelenleben rührt*)⁴²¹ de traspasar los límites a los que le reduciría el narcisismo si éste fuera el único criterio con el que estudiar sus relaciones con el mundo, recibe una orientación que es más acorde con la ampliación de perspectiva que supone *Psicología de las masas y análisis del yo*. Las *metas* a las que Freud confiere cada vez una mayor importancia en sus escritos de estos años, adquieren una prioridad que acerca sus conceptualizaciones a la consideración de las funciones que podrían atribuirse a los ideales a los que tienden las realizaciones intelectuales y las creaciones artísticas de la cultura.

No obstante, a pesar del progreso observable en lo que respecta al grado de profundización alcanzado en el tratamiento de estas cuestiones, con respecto a las que hemos visto cómo trató de tomar distancia, hallamos también nuevas pruebas de la *ambivalencia* de Freud en relación al tratamiento de los temas propios de la teoría del conocimiento. Un ejemplo de esta “tendencia” sería la duda expresada por Freud en torno a una nueva afirmación, que posee una gran importancia para nuestra investigación, ya que vendría a ampliar el alcance asignado a algunos de los aspectos que quedaron pendientes de ser considera-

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ W. Adorno, Th. *Minima moralia*, pág.191

⁴²⁰ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

⁴²¹ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

dos en las afirmaciones sobre la posible existencia de una aspiración pulsional hacia a “el cambio y al progreso”⁴²² realizadas en *Más allá del principio del placer*. Aportando nuevas vías argumentativas con las que tratar de desarrollar los aspectos teóricos que darían lugar a esta controversia, los extremos de la tensión a investigar se establecen en una oposición entre “el amor por sí mismo” (*Selbstliebe*) y “el amor por lo ajeno” (*Fremdliebe*) y la pregunta es ahora la siguiente: “si la comunidad de intereses no tiene que llevar, en sí y por sí, y sin contribución libidinosa alguna, a la tolerancia (*zur Duldung*) del otro y la consideración por él”⁴²³. Pese a que se trata de una pregunta que queda pendiente de responder, ello no desmerece la importancia del ámbito que este planteamiento dejaría abierto. La función que los “vínculos de amor” y “los lazos sentimentales” (*Gefülsbindungen*)⁴²⁴ ejercerían sobre el grado de *tolerancia* que mediaría entre el amor a uno mismo y el amor a lo ajeno, adquiere así un valor creciente en los textos de Freud y prueba de ello, es cómo este cuestionamiento será retomado en textos posteriores. Aunque la pregunta en torno a los vínculos existentes entre la comunidad de intereses, el amor, lo propio, lo ajeno y el sentido de la libido que ahí se articularía queda bastante abierta, es desde las opciones hacia las que se apunta en la formulación de esta cuestión desde donde Freud sitúa la posibilidad de oponer “un dique”⁴²⁵ a los círculos en los que la vida anímica podría quedar clausurada dentro de un marco en el que la regresión a lo inanimado sería la única opción de movimiento. Nos hallamos así ante un límite que es a su vez un cauce ya que, *restringiendo* el narcisismo, estaría también propiciando una relación entre narcisismo y cultura sobre la que Freud iba a trabajar en años posteriores a la redacción de *Psicología de las masas y análisis del yo*:

“El amor pone diques al narcisismo (*die Liebe den Narzißmus eindämmt*) y podríamos mostrar cómo, en virtud de este efecto suyo, ha pasado a ser un factor de cultura”⁴²⁶.

⁴²² Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 38/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.223

⁴²³ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65. Escritos como el de Zizek son un ejemplo de la importancia que poseen los cuestionamientos que Freud está realizando en este momento de sus investigaciones: Zizek, S., *En defensa de la intolerancia*.

⁴²⁴ *Op. cit.*, pág. 87 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.55

⁴²⁵ *Op. cit.*, pág. 118

⁴²⁶ *Op. cit.*, pág. 98 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

El amor como “factor de cultura”.

Vinculándolo con el “factor de cultura” enunciado en la apertura de esta vía de consideración de las relaciones entre narcisismo y amor, a esta sugerencia le siguen alusiones a términos como “intolerancia” y “altruismo”. A través de esta referencia vuelve a ser recurrente la consideración de un cambio, *una vuelta* en la que entran en conexión dos extremos de significados en aparente oposición: “solamente el amor ha actuado como factor de cultura en el sentido de una vuelta (*Wendung*) del egoísmo en altruismo”⁴²⁷. De este modo, a través del “giro” que aquí se enuncia, algunas de las preguntas que nos venimos planteando en los epígrafes anteriores se conectan aquí con la respuesta que Freud está esbozando a partir de su trabajo en la búsqueda de una conexión entre la concepción ampliada del Eros y el estudio de los vínculos que la libido produce en la formación y en el alma de la masa. No obstante, Freud no tarda en oponer dificultades a esta opción e incide en que la restricción del narcisismo y el vínculo entre individuo y masa que con ella se haría posible posee un carácter que no es duradero: “aquella tolerancia no durará más tiempo que la ventaja inmediata que se extrae de la colaboración con el otro”⁴²⁸.

Llegados a este momento, la disyuntiva se juega en si estamos en disposición o no de aceptar que es en esta “ganancia” de “ventaja” donde radica la posibilidad de seguir trabajando en la vía de cuestionamiento que queda abierta en estas consideraciones de Freud. Una de las convicciones que impulsan el trabajo que se está realizando con los textos de Freud es la de que, si perseveramos en este esfuerzo de elucidación, las reflexiones sobre los vínculos entre psicología individual y consideración de lo colectivo pueden conducir hacia una valoración de los factores que aquí están interactuando. Con ello, se evidencia la importancia de una relación entre lo recíproco y la tendencia hacia “la ligazón libidinosa” (*libidinösen Bindungen*)⁴²⁹ en la que podría distinguirse la posibilidad de un avance en los intentos de Freud de poner en conexión su concepción psicoanalítica del yo con sus consideraciones sobre la cultura. De esta forma, enlazando con lo que se ha examinado en anteriores epígrafes en torno a las conceptualizaciones que

⁴²⁷ *Op. cit.*, pág. 98 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65.

⁴²⁸ *Op. cit.*, pág. 97

⁴²⁹ *Op. cit.*, pág. 118/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.86

Freud llevó a cabo en *Duelo y melancolía* en relación con los nexos existentes entre Yo y los procesos de idealización, la profundización en los “lazos” (*Bindungen*) y las relaciones (*liebesbeziehungen*) entre amor, sentimientos y libido que Freud sitúa en el trasfondo de “la sugestión” en la que inicialmente se había enfocado la búsqueda del nexo entre individuo y colectividad, vuelve a apoyarse en el trabajo con la *instancia superyoica*; Una “instancia”, a la que en 1914 Freud le había asignado “el cometido” de velar “por el aseguramiento de la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo”⁴³⁰. Redundamos en este momento de articulación a fin de señalar cómo, a través del estudio de la instancia superyoica, en 1921 quedan puestas en conexión las conclusiones que Freud está extrayendo a este respecto en *Psicología y análisis del yo* y las conclusiones extraídas en sus anteriores estudios sobre metapsicología. Esto aporta a nuestra investigación posibilidades de nexo que son muy importantes a la hora de consolidar argumentativamente las nociones que venimos tratando de articular. Estudiar la investigación realizada por Freud en 1921 a través de la puesta en relación de la instancia que “observa” y “mide” al yo con la naturaleza de *los vínculos* a través de los que esta observación entraría en relación con el componente social en virtud del que se realizaría esta “medición”, prueba hasta qué punto es posible hallar una respuesta afirmativa que contrarreste el cierre de caminos al que parecen conducir las reflexiones de Freud sobre las relaciones entre subjetividad, colectividad y cultura. Reparamos así en cómo ese “tomar en serio el concepto de lo inconsciente”⁴³¹ con el que Freud describía uno de los mayores impulsos que le llevaron al trabajo con el psicoanálisis, está relacionado a su vez con el compromiso con una “tarea” cuyo ejercicio requiere de un adentramiento en los ámbitos de la cultura y de lo social que es inherente a los supuestos mismos en los que se sostiene la defensa de esta “tarea”. “Las tendencias marginales” del psicoanálisis a las que se ha hecho mención en el apartado 2, se inscriben así de una forma cada más evidente en el núcleo mismo de los argumentos esgrimidos por Freud en defensa de su “psicología profunda”.

Haciendo que *lo anímico inconsciente* se introduzca en las consideraciones sobre las relaciones entre lo psíquico y lo consciente, entre psicología profunda y “psicología de la vida anímica normal”, entre psicología individual, psicología

⁴³⁰ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 92

⁴³¹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

colectiva y filosofía contemporánea, y sin abandonar la unión entre lo biológico y lo anímico característica de su teoría pulsional, la pregunta sobre lo biológico y la pregunta sobre las relaciones entre yo y realidad se suman así a un cuestionamiento sobre la naturaleza del vínculo social y sobre la función que este vínculo posee a la hora de entender las posibilidades de conciliar las consideraciones psicoanalíticas sobre la salud con el posicionamiento cultural que de ellas podría derivarse⁴³². Llegamos así a una conjunción de vías de investigación que hace posible el diálogo que estábamos tratando de establecer a fin de abrir el espacio de cuestionamiento necesario para responder a la necesidad de actualización que estas preguntas requerirían a fin de recuperar el vínculo con la realidad de la que parten. Un vínculo que, al mostrarse en su necesidad de actualización, pone de manifiesto a su vez la posibilidad de seguir defendiendo un sentido en el que confluirían lo que se viene reclamando por parte de las filosofías que se están poniendo en relación con el recorrido que se está llevando a cabo a través de estos desarrollos freudianos en torno a las nociones de subjetividad, colectividad y cultura: la posibilidad de afirmar un sentido del individuo a partir del que el individuo sea también comprendido desde el carácter exterior de los procesos por los que está determinado y con los que es a la vez capaz de incidir en la realidad de la que forma parte desde un ejercicio de sus facultades que no tenga por qué verse restringido a la autoconservación, la destrucción o el egoísmo. Con la apertura de la *vía* anunciada en *Introducción del narcisismo* según la cual se abría la posibilidad de que la patología pueda también ser entendida como “un conflicto” entre las “representaciones culturales y éticas del individuo”⁴³³, se va afianzando así el avance desde la teoría freudiana de lo pulsional y desde los vínculos de esta teoría con el sentido de la libido que se

⁴³² Tras reparar en las características de este paso, y dadas las filosofías que van a ser puestas en relación con este posicionamiento de Freud con respecto a las relaciones entre subjetividad y cultura, conviene que tengamos en cuenta cómo se traza el nexo hacia estas consideraciones a través de la inferencia del narcisismo primario, cuyo proceso de desarrollo ha sido trabajado en epígrafes anteriores a través del adentramiento en “La inmersión freudiana en el cuestionamiento de lo subjetivo”. Podemos seguir ahora algunos de los desarrollos a partir de los que, preguntándose sobre cuál es la naturaleza y el destino de la libido en este estado temprano, estas preguntas se encaminarán en los estudios de Freud hacia un tratamiento de la relación entre la represión y la patología que posee importantes puntos de confluencia con la propuesta de Honneth que ha sido tomada como marco de contextualización de esta investigación. Siguiendo los pasos que da Freud en este sentido, y contrastándola por tanto con las conclusiones a las que llega en *Psicología de las masas y análisis social*, la concepción de la patología propuesta por Honneth en *Patologías de la razón* va a ser puesta también en relación en lo que sigue con la concepción de “la filosofía social” presentada por Honneth como una alternativa teórica con la que seguir actualizando la obra y el legado de los primeros filósofos de la Escuela de Frankfurt.

⁴³³ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 90

propone en *Psicología de las masas y análisis del yo* a una consideración del individuo en la que quedan incluidas las conclusiones extraídas en relación a “la formación de subjetividad” descubierta por Freud en la masa. Prosiguiendo en el avance que aquí está teniendo lugar, las alusiones de Freud a *lo intelectual* y al sentido de la cultura hacia el que se orientan las “realizaciones” trabajadas en sus estudios sobre las relaciones entre pulsión, libido y psiquismo, se suman a las reticencias expuestas en *Más allá del principio del placer* en relación a la posibilidad de que existiera una *pulsión universal hacia el progreso y el perfeccionamiento*⁴³⁴. Sin embargo, de forma paralela a lo ocurrido con las posibles acepciones de lo pulsional que hemos visto que han ido quedando relegadas a los *márgenes* de sus consideraciones sobre lo anímico, a pesar de las líneas de cuestionamiento que van quedando apartadas de su investigación, sí se retoma una constante que va aumentando su nivel de complejidad y de importancia en el establecimiento de los ejes argumentativos en torno a los que Freud vertebra sus investigaciones en estos años de “tropiezos” con *ideas extrañas*, de las que aquí estamos tratando de extraer sus vertientes filosóficas.

Ya en 1914 Freud había concluido *Introducción del narcisismo*, entendiendo los procesos de “formación de ideal” como una “sustitución”⁴³⁵ del narcisismo perdido en la infancia. Ahora, según la consideración de lo colectivo va primando en las investigaciones freudianas de estos años, *esta pérdida* adquiere un carácter cada vez más preeminente en el curso del cuestionamiento de la cultura que Freud iba a realizar en escritos posteriores. Lo que se “pierde” y se “sustituye” se convierte así en objeto de una restricción con la que queda vinculado “el factor cultural” que Freud empieza a considerar de forma cada vez más explícita en su consideración de las tensiones y de los conflictos propios de la naturaleza pulsional atribuida a lo anímico. La cultura entra así en el núcleo del cuestionamiento freudiano convirtiéndose en *un factor*, que hace que las investigaciones freudianas se conecten con algunas de las preguntas con las que las aseveraciones de filósofos como Nietzsche y Adorno siguen aguijoneando las tendencias intelectuales a lo acomodaticio.

⁴³⁴ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 41

⁴³⁵ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 91

Componente social del Ideal del yo y sentido genuino de lo inconsciente.

Definiéndolo a la vez que se va profundizando en los fenómenos que se dan entre masa e individuo, ya sea como “alteración”, como sugestión o como el factor en el que la forma en que Freud concibe el Eros podría incidir sobre estos vínculos, de estas consideraciones se deriva una afirmación que resulta clave para la orientación del desarrollo argumentativo que se está llevando a cabo. Se trata de una afirmación en la que se apunta hacia algo, que ya se ha señalado cómo en 1914 implicó la apertura de una “vía” que, emergiendo de las teorizaciones freudianas sobre las relaciones entre narcisismo, libido y teoría pulsional, apunta progresivamente hacia una voluntad de comprender la interacción existente entre psicología individual, psicología colectiva y cultura. De este modo, relacionándose con ese *ideal* con el que el yo “se mide” a la vez que tiende a rebasar el ámbito de referencia de las teorías que lo tienen como objeto, esta “vía de comprensión” propicia que estas teorías entren en un diálogo cada vez más explícito con los aspectos filosóficos del asunto.

El *componente social* de las conceptualizaciones que se están articulando en esta intersección de *niveles*, señalada por Marcuse y celebrada por un gran número de los intelectuales pertenecientes a la primera Escuela de Frankfurt, adquiere una preeminencia que se pone de manifiesto en afirmaciones como la de que el “ideal del yo” se emparentaría también con “lo común” hasta el punto de llegar a participar de: *el ideal común de una familia, de un estamento, de una nación*⁴³⁶. En relación con este carácter sintético que la teoría de Freud está adquiriendo en lo referente a los nexos que en este momento de la investigación se están estableciendo entre conflicto pulsional, libido y colectividad, las conclusiones que de aquí puedan extraerse suponen un paso argumentativo muy importante a la hora de admitir la necesidad de ampliación que se está poniendo de manifiesto. Con el tratamiento de “los trabajos de la masa” a los que se ha aludido anteriormente y con la profundización en el componente anímico que ahí estaría entrando en juego a través de la progresiva emergencia del carácter social que estaría interactuando en su concepción de los conflictos pulsionales, asistimos a “una transformación psicológica” y a una vuelta, un “cambio anímico” (*seelische*

⁴³⁶ *Op. cit.*, pág. 98

Wandlung)⁴³⁷, en virtud del que hemos visto cómo Freud pasa a formularse una pregunta de envergadura filosófica tal como la implicada en la cuestión de cómo el egoísmo podría “volverse” en altruismo. Con ello, asistimos al efecto de “una vuelta” (*Wendung*)⁴³⁸ a través de la que, oscilando entre los extremos del egoísmo y del altruismo, se ponen ahora también en relación las tensiones entre lo propio y lo ajeno observadas por Freud a partir de su consideración de la libido desde una doble vertiente: como elemento de su teoría pulsional y como el *factor* cultural que, en cuanto a Eros, también podría estarse jugando en esta articulación de lo pulsional y lo colectivo. Vinculando esta orientación con la atención a “la instancia crítica” a la que Freud hace referencia a fin de abordar los nexos existentes entre los fenómenos observados en las relaciones entre colectividad e individuo y los procesos de formación de ideal con los que entran en relación estos *fenómenos*, las conclusiones extraídas en *Psicología de las masas y análisis del yo* entran en conexión con una serie de artículos escritos en el verano de 1922. De esta forma, Freud retoma sus estudios sobre *lo inconsciente* poniendo en relación el “sentido genuino” (*im eigentlichen Sinne*)⁴³⁹ en el que el yo es inconsciente con las cuestiones abiertas en lo referente al ejercicio de “observación” y de “medición”⁴⁴⁰ atribuido a la instancia superyoica en *Introducción del narcisismo*:

“Desde que sabemos que el yo puede ser inconsciente en el sentido genuino, querríamos averiguar más acerca de él. Hasta ahora, en el curso de nuestras investigaciones, el único punto de apoyo que tuvimos fue el distintivo de la conciencia o la inconciencia; últimamente hemos visto cuan multívoco puede ser”⁴⁴¹.

El ser inconsciente del yo es considerado ahora en virtud del señalamiento de un signo “multívoco” al que es necesario atender, dado el carácter “genuino” del sentido que se le confiere a esta atribución con la que ahora se ahonda en el Yo. Lo que distingue la conciencia de la inconciencia es multívoco (*vieldeutig*), posee múltiples significados. Al no situar la esencia de lo psíquico en la conciencia, lo latente y lo reprimido no son separables de un sentido de lo anímico para el que *el yo* sería: *la representación de una organización coherente de los procesos*

⁴³⁷ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.51

⁴³⁸ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 98 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

⁴³⁹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ *Das Ich und das Es*, S.259

⁴⁴⁰ Freud, S., *Introducción al narcisismo* AE, XIV pág. 92

⁴⁴¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21

*ánimicos de una persona*⁴⁴². Podemos reparar así en cómo la oposición no se juega entre lo consciente y lo inconsciente⁴⁴³ sino entre *el yo* al que se le atribuye esa supuesta “coherencia” y lo reprimido que se ha escindido de ese yo. Con ello, la importancia concedida a la reflexión se desplaza hacia el cuestionamiento de una sucesión entre verdad, valor y vida⁴⁴⁴ en la que hallamos ideas filosóficas a partir de las que es posible relacionar las principales líneas de cuestionamiento que se vienen planteando en lo referente a las relaciones existentes entre la concepción freudiana de lo subjetivo, el sentido de la *subversión* que ahí pudo haberse llevado a cabo y la actualidad que ésta podría poseer, en cuanto a una “subversión del sujeto” que, sin cerrarse en el círculo de la autoconciencia, “abre al pensamiento de un pensamiento que se da a entender en el abismo”⁴⁴⁵. La atribución de esta multiplicidad de significados a aquello que distinguiría lo inconsciente del sentido de lo consciente atribuido al yo hace que en 1923 la investigación freudiana se encamine hacia la búsqueda de algo que, actuando como “signo distintivo” (*Kennzeichen*), haga posible articular el argumento que aquí se estaría precisando a fin de conciliar la concepción de lo inconsciente con el resto de desarrollos llevados a cabo en lo que respecta a los avances de la teoría pulsional, la teoría de la libido y los nexos entre psicología colectiva y psicología individual abordado en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Será encaminándose hacia la elucidación de esta “diferencia” cómo Freud ahonda en *El yo y el ello* en una problematización de lo subjetivo en la que cada vez se están afianzando de una forma más definida los vínculos existentes entre lo intrapsíquico, lo colectivo y la cultura. Llegados a este momento del argumento seguido por Freud a fin de conciliar las conclusiones a las que había llegado en *Psicología de las masas y análisis del yo* con la influencia de la instancia superyoica reconocida también en la “formación de subjetividad” observada en las relaciones entre individuo y colectividad, en este intento de articulación que Freud trata de llevar a cabo encontramos de nuevo uno de los rasgos señalados por

⁴⁴² *Op. cit.*, pág.18 En el Apartado 10 de esta investigación se abordarán las posiciones que a partir de las filosofías de Nietzsche y de Adorno podrían mantenerse en relación con las formas en las que ambos autores instarían a concebir un sentido de la “coherencia” en el que lo “no idéntico” no tiene por qué ser entendido como algo necesariamente excluido de las relaciones entre subjetividad y cultura que esta crítica pondría en juego.

⁴⁴³ W. Adorno, Th., *Escritos filosóficos tempranos*. Obra completa 1.: “El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma”.

⁴⁴⁴ En el Apartado 7 de esta investigación se profundizará de una forma más exhaustiva en las implicaciones filosóficas que poseería poner en relación la pregunta sobre el conocimiento y el cuestionamiento de “los verdaderos valores de la vida” al que Freud hace alusión.

⁴⁴⁵ Aguilera, A., *Hombre y cultura*, pág.79

Assoun como uno de motivos que pudieron llevar a Freud a recurrir a la filosofía en sus investigaciones: la necesidad de “las palabras anticipadoras”⁴⁴⁶ procedentes de un filósofo. En este caso, el nombre de Nietzsche es citado en nota a pié de página, asociándolo al carácter de precursor que poseería con respecto a Groddeck en el uso de la expresión gramatical Ello (Es): “usa habitualmente esta expresión gramatical para lo que es impersonal y responde, por así decir, a una necesidad de la naturaleza, de nuestro ser”⁴⁴⁷. Llegamos así a una conjunción de planteamientos sobre la que llamamos la atención, ya que confluyen en ella las alusiones que han sido realizadas en relación a los momentos en la obra de Freud en los que hallamos citas explícitas a Nietzsche.

Sumándose a las referencias al término nietzscheano de “lo Sobrehumano” a las que se ha hecho referencia a través del trabajo realizado con los textos de *Más allá del principio del placer* y *Psicología de las masas y análisis del yo*, el cuestionamiento que se ha abierto con las alusiones de Freud al sentido nietzscheano de *lo Sobrehumano* y las vías de investigación filosófica que ahí han quedado apuntadas, en 1923 se orienta hacia la búsqueda de este otro “signo distintivo” (*Kennzeichen*) a partir del que se pretende considerar el carácter multívoco que adquiere lo inconsciente. De esta forma, trascendiendo los límites de la filosofía de la conciencia criticados por Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*, la vía de investigación que se abre a través del cuestionamiento llevado a cabo por Freud de las relaciones entre subjetividad, colectividad y procesos inconscientes, no queda agotada en el manejo del binomio en el que oscila una oposición entre consciente - consciente en la que se pone de manifiesto la concepción de la subjetividad y del pensamiento filosófico que sería necesaria para dar el “giro”⁴⁴⁸ que a partir de aquí podría proponerse. La formación de subjetividad característica del efecto estudiado por Freud a través de la observación de las interacciones que se dan entre colectividad e individuo, supone así dar un paso más a partir dos momentos claves: la inmersión en lo subjetivo a la que le llevó en 1914 la introducción del narcisismo y la profundización en las tensiones que se dan entre lo intrapsíquico y lo social a la que derivada del trabajo freudiano con lo pre-psicológico. Tras haber trabajado estas dos líneas de

⁴⁴⁶ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 160

⁴⁴⁷ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.25. Nota 12

⁴⁴⁸ Cuando mencionamos este “giro” se está haciendo referencia a las problematizaciones expuestas en el establecimiento del marco teórico fijado para esta investigación: Estado de la Cuestión, *Dialéctica de la ilustración y dinámica de la patología cultural/ Contrapuntos a la enfermedad de la cultura*, págs. 20 – 33.

desarrollo que pueden seguirse en la evolución teórica de Freud, estamos en condiciones de estudiar cómo “la afrenta” al *Yo soberano* lleva al descubrimiento de “un mundo exterior” que se hace evidente en el yo.

Partiendo de la pérdida de esta “soberanía” puede ser así planteada la interrelación existente entre la crítica social preconizada por la filosofía adorniana y el sentido del individuo que se perfila según la concepción psicoanalítica de lo subjetivo va ampliando su radio de alcance hasta acercarse al sentido de lo individual en el que la filosofía adorniana insta al pensamiento a medirse con “el horror”. Analizado desde una perspectiva filosófica, la consideración de este *horror* reaviva el debate mantenido por Adorno con las ciencias positivas, de forma que nuevas categorías se hacen necesarias a fin de que sigan saliendo a la luz las nuevas conexiones de sentido en las que se pone de manifiesto por qué la filosofía debería seguir insistiendo en la defensa de “la ruptura” y de “la impropiedad”⁴⁴⁹ que hace posible la experiencia a la que nos lleva su conocimiento.

⁴⁴⁹ W. Adorno, T., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, pág. 46

5. “PÁJAROS RAROS”: EL ELLO PSÍQUICO Y LA AMARGA SERIEDAD DE LA UTOPIA.

Citando a Nietzsche a pie de página.

Los puntos de vista aparecen confrontados cuando el yo, lo inconsciente y la dimensión social que es inherente a ambos acercamientos a la cuestión de lo subjetivo, son puestos en relación en virtud de la “simultaneidad” que se confirmaría en los momentos en los que Adorno reitera que dentro del sistema de la *industria de la cultura* las reacciones de los sujetos están extraídas de una totalidad que “no influye a los seres humanos únicamente desde el exterior, sino que se encuentra desde hace tiempo interiorizada en ellos”.⁴⁵⁰ Llegamos así a un momento en el que, situándose en la dialéctica entre lo externo y lo interno que se esboza en este planteamiento, Freud cita a Nietzsche a pie de página. La cita tiene lugar precisamente cuando Freud procede a definir las relaciones existentes entre el yo, la conciencia y lo inconsciente y esta mención se realiza en línea con un argumento en el que se ponen en duda las oposiciones en las que en ocasiones anteriores Freud se había apoyado para desarrollar sus teorías.

La reflexión de Freud remite ahora a una *espacialidad* en la que se acentúa el carácter “multívoco”⁴⁵¹ de un “signo” que insta a la búsqueda de nuevos criterios de distinción:

“Tenemos dicho que la conciencia es la superficie del aparato anímico, vale decir, la hemos adscrito, en calidad de función, a un sistema que espacialmente (*räumlich*) es el primero contando desde el mundo exterior”⁴⁵².

⁴⁵⁰ W. Adorno, Th., *Consignas*. “Experiencias científicas en Estados Unidos”, pág. 115. Este cuestionamiento constituye uno de los puntos de partida sobre los que se asienta el enfoque defendido por Adorno en su *Teoría estética* a la hora de establecer relaciones entre filosofía e importancia de “lo colectivo” en la crítica a la subjetividad y a la teoría del conocimiento: W. Adorno, Th., *Teoría estética*, “Crítica a la estética psicoanalítica”, págs. 18- 21 “Filosofía de lo nuevo”, págs. 34 – 38 , “la subjetividad y colectivo”, págs. 62 -64

⁴⁵¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21

⁴⁵² *Ibid.*/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.259

Conectando con lo que llevamos trabajado hasta el momento en relación con los nexos existentes entre la inmersión llevada a acabo por Freud en lo subjetivo y los cuestionamientos que de ahí se derivan, de forma aparentemente “marginal”, la distinción dentro - afuera con la que Freud opera en 1923 se conecta con los planteamientos desarrollados en *Pulsiones y destinos de pulsión*. Aplicando el binomio dentro - fuera a la interrogación sobre “los procesos de pensamiento” (*Denkvorgänge*)⁴⁵³, estos “procesos” vuelven a adquirir así una relevancia que ahora es puesta en relación con el estudio de esa “superficie”⁴⁵⁴ en la que queda definida la conciencia. Asentando el “afuera” como el marco de referencia de las percepciones sensoriales y el “adentro” como el marco de referencia de “lo que llamamos sensaciones (*Empfindungen*) y sentimientos (*Gefühle*)”⁴⁵⁵, en el argumento desarrollado por Freud resuenan de nuevo términos y elaboraciones propias de la filosofía nietzscheana, haciendo que se haga cada vez más evidente la conexión de planteamientos que venimos rastreando en estas páginas. Tras haber afirmado la propiedad en virtud de la que el yo había sido caracterizado como reservorio de *libido*, esta función de “reserva” atribuida al yo en escritos anteriores se reconsidera ahora en virtud del vínculo entre psique, vida y cuerpo que aquí se está afirmando, y en virtud de la incidencia que el supuesto de lo inconsciente ejerce sobre esta interrelación de las dimensiones con las que Freud trabaja lo subjetivo. Continuando en su esfuerzo de integrar la *falta-de-claridad* (*Unklarheiten*)⁴⁵⁶ en la lógica de los argumentos que utiliza para ir arrojando más luz sobre los *enigmas* que van apareciendo en sus reflexiones, Freud resitúa el tratamiento de estas temáticas a fin de dar con la perspectiva más adecuada para la articulación de las relaciones entre conciencia e inconciencia que se dan en el yo y en *los procesos de pensamiento* en los que se pone en evidencia la interdependencia existente entre cuerpo, conocimiento, estructuración y dinamismo psíquico. Sumándose a lo establecido en torno a los

⁴⁵³ *Ibid.* Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.260

⁴⁵⁴ El tratamiento de las consecuencias del “descentramiento” de la subjetividad sobre los medios de expresión sistémica realizado por Jameson en *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío* coincidiría aquí con las vías de estudio que Freud está abriendo en los textos que estamos comentando a fin de comprender el valor filosófico que podría poseer en la actualidad el tratamiento de las relaciones entre psiquismo, colectividad e individuo. Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.33

⁴⁵⁵ *Ibid.* / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.260

⁴⁵⁶ Freud, S., *La represión*, AEXIV, pág 152/ Freud, S., *Die Verdrängung*, S. 115

procesos psíquicos inconscientes y al carácter incognoscible de lo percibido⁴⁵⁷, la afirmación freudiana del *supuesto psicoanalítico de la actividad anímica inconsciente*⁴⁵⁸ vuelve a vérselas con las premisas de las que parten las filosofías de la conciencia y la concepción de lo subjetivo que de ellas se deriva constituyendo uno de los *obstáculos epistémicos*⁴⁵⁹ frente al que Freud se está posicionando.

De esta forma, la afrenta psicológica realizada al “yo soberano”⁴⁶⁰ en 1916, puede ser puesta en relación con algunos de los aspectos de la reflexión moderna en torno a las relaciones entre subjetividad, conciencia y conocimiento, haciendo posible que los resultados de las investigaciones de Freud puedan adquirir una actualidad que las pondría en conexión con algunas de las cuestiones que se están debatiendo en lo concerniente a los vínculos existentes entre las dimensiones de la teoría del conocimiento y de la estética. Pese a que vuelve a aparecer la interrogación sobre *lo intelectual*⁴⁶¹ que había quedado abierta en escritos anteriores y, pese a las facilidades explicativas que proporcionan las imágenes espaciales con las que ahora Freud ilustra el asunto, sigue sin quedar claro cuál sería el lugar que ocuparía el factor que implica “lo intelectual” en relación con ese “afuera” y ese “adentro” en el que se enmarca ahora la búsqueda freudiana del “signo distintivo” que podría servir de contrapunto a la multiplicidad de significados que se afirma en el binomio consciente - inconsciente desde el que define “el yo” en 1923. Sorprende cómo Freud va retomando una y otra vez estas alusiones, como si fuera algo que no pudiera quedarse relegado del todo a *los márgenes* de los desarrollos con los que afronta en estos años su profundización en lo subjetivo y la defensa del sentido de “la psicología” que de ahí podría deducirse. La ambivalencia del acercamiento de Freud a la cuestión queda expresada de forma explícita en

⁴⁵⁷ Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Chaos versus Ordnung: zur Erkenntnis des Unbewußten” [*Caos versus orden: hacia la cognición de lo inconsciente*], S. 661 – 666.

⁴⁵⁸ Freud, S., *Lo inconsciente* AE XIV, pág. 167

⁴⁵⁹ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 27

⁴⁶⁰ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

⁴⁶¹ Dado que esta vía de cuestionamiento es uno de los nexos más importantes con las concepciones filosóficas a las que nos venimos refiriendo, de forma paralela al trabajo que estamos haciendo con estos textos de Freud, insistimos en la preeminencia de esta temática y en cómo este tratamiento va apareciendo en las distintas formas en las que Freud aborda los principales núcleos de sus concepciones de lo anímico. Los epígrafes en los que se ha hecho referencia a la existencia de este hilo argumentativo en la obra de Freud, hallarían aquí la posibilidad de continuidad que es necesaria para trabajar los vínculos entre la afirmación de la vida pulsional y la reflexión sobre el sentido de la experiencia de pensamiento que ahí estaría implicada, una *experiencia*, a la que se está confiriendo un carácter prioritario, ya que constituye una clave muy importante con la que comprender propuestas filosóficas como las de Nietzsche y Adorno.

formulaciones como la siguiente: “¿Qué ocurre con aquellos otros procesos que acaso podemos reunir – de modo tosco e inexacto- bajo el título de “procesos de pensamiento” (*Denkvorgänge*)?”⁴⁶² Una vez más, la duda queda en suspenso y Freud se deshace de “la tosquedad” y de la crudeza no elaborada (*-roh und ungenau-*) con las que pudiera haberse visto confrontado si hubiera profundizado de una forma más sistemática en los nexos existentes entre el pensamiento y los procesos en los que el conocimiento se las ve con “la multivocidad” descubierta en la conciencia. Dejando de lado estas consideraciones sobre las relaciones entre los estados de conciencia, los procesos de pensamiento y el sentido de “lo intelectual”, en *El yo y el ello* Freud desplaza el enfoque hacia la profundización en una “duda que emerge” cuando se indaga en el “vínculo”⁴⁶³ existente entre el yo y la percepción interna. De este modo, Freud llega, a partir de esta problematización, a una definición del individuo que posee un gran valor sintético en relación con el objeto de estudio propuesto para esta investigación:

“Un individuo {Individuum} es ahora para nosotros un ello psíquico (*ein psychisches Es*), no conocido {discernido} e inconsciente, sobre el cual, como una superficie, se asienta el yo, desarrollado en el sistema P. como si fuera su núcleo”⁴⁶⁴.

Sin *envolver* al ello por completo, el yo se “asentaría” sobre *la extensión* en la que *el sistema P* forma “la superficie” que se convierte en objeto de estudio de la investigación freudiana. Las características de las dimensiones que en escritos como *Duelo y melancolía* eran estudiadas desde el punto de vista de “una escisión”⁴⁶⁵ aparecen ahora como *una sucesión* en la que la designación de “lo alto” y de lo “bajo” adquiere la función de ser un criterio distintivo desde el que se articula el fenómeno a reconsiderar: el yo *confluye* (*fließt*) *hacia abajo con el ello*⁴⁶⁶. Se trata de un “fluir” que da lugar a una corriente en la que coinciden el ello, lo reprimido y un yo que se define ahora en virtud de la asignación de una particularidad en la que Freud pasa a centrar su atención: ser “la parte del ello alterada por la influencia directa del mundo exterior”. Dicho esto, la distinción entre *principio de realidad* y *principio del placer* también entra en

⁴⁶² Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.260

⁴⁶³ *Op. cit.*, pág. 23

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, pág. 26/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.264

⁴⁶⁵ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.245

⁴⁶⁶ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.26/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.264

consideración, y Freud añade esta consideración a la pregunta sobre cómo tendrían lugar en el yo la “alteración” y “la influencia” que *el mundo exterior* estaría ejerciendo sobre él. Rigiéndose por el principio de realidad, el yo trataría de hallar una solución a los conflictos que se dan en virtud de esta confluencia de líneas en juego (placer, realidad, alteraciones e influencias del mundo exterior), concibiendo en los siguientes términos la función que “la razón” podría ejercer: el yo reemplaza el principio de placer por el principio de realidad, convirtiéndose en “el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia” (*Vernunft und Besonnenheit*)⁴⁶⁷. Conforme se van concretando estas definiciones, encontramos nuevos términos en oposición en los que se articularían las tensiones con las que Freud está caracterizando las relaciones entre yo, razón y realidad: pulsión y representación, placer y realidad, prudencia y pasiones, todo parece volver a ordenarse en consonancia con la perspectiva que se está adoptando. Perspectivas en las que, al volverse a incurrir en reduccionismos como el que implicaría oponer razón y pasión sin definir de forma más pormenorizada a qué se referiría el uso de la “razón” cuando es aplicado a estas reflexiones, no queda resuelta la simultaneidad de los niveles ontogenético y filogenético de una forma que sea suficiente para desarrollar el potencial crítico que autores como Marcuse tratan de extraer del acercamiento freudiano a la cultura. Tal vez esta tendencia influya en el hecho de que al analizar cómo se realiza “la formación del yo” en el psiquismo a través del nexo establecido entre yo y conciencia, la diferencia no sea puesta en relación con *lo superior, lo grande o lo profundo*, sino que adquiera un matiz más específico concretándose en un sentido de *la altura* que es necesario tener en cuenta a la hora de tratar de elucidar el criterio que Freud está empleando en la articulación de estas instancias y estratos: “no sólo lo más profundo, también lo más alto (*das Höchste*) en el yo puede ser inconsciente”⁴⁶⁸.

Inevitablemente, y aunque no se trate de una vía que podamos hallar en Freud elaborada con el grado de precisión que sería deseable a fin de entender los vínculos existentes entre las perspectivas psicológicas y las perspectivas

⁴⁶⁷ *Op. cit.*, pág. 27/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.265

⁴⁶⁸ *Op. cit.*, pág. 29/ *Das Ich und das Es*, S.267 Los modelos de profundidad utilizados por Jameson para estudiar las consecuencias del “descentramiento” de la subjetividad sobre los medios de expresión sistémica, adquieren nuevos matices desde los que considerar la naturaleza de los términos que entran en oposición y a lo latente y lo manifiesto, lo interior y lo exterior, se añade ahora una alusión a la superficie y lo profundo a la que Nietzsche también recurre en numerosos momentos de su filosofía.

filosóficas que estarían entrando en juego en esta consideración freudiana de “la profundidad”, el estudio de los procesos de formación del yo coincide con la pregunta sobre esos *procesos de pensamiento* que tan cuidadosamente Freud había intentado eludir tras su declarado “choque” con los filósofos. No obstante, se trata de “un choque” que estamos viendo cómo se va amortiguando haciendo que se abra un interesante espacio de diálogo y de revisión en el que las teorías de Freud podrían entrar en comunicación con las obras con las que ciertos “pájaros raros”⁴⁶⁹ pusieron los cuestionamientos en torno a las relaciones entre conciencia, naturaleza y cultura en el centro de los debates intelectuales sobre el sentido filosófico de lo subjetivo, afirmando consignas tales como la defendida por Nietzsche cuando ahonda en *Ecce homo* en las relaciones entre *inteligencia*, vida y “tarea”:- *la conciencia es superficie*-⁴⁷⁰

Superyo, debilidad y *grandeza* de “una herencia”.

Como prueba el gran número de bibliografía disponible, es posible realizar un gran número de lecturas de “la importancia funcional del yo” y del sentido conferido a los aspectos inconscientes que interactuarían en el desarrollo de esta función atribuida al yo por Freud. Tras incidir en el epígrafe anterior en cómo la *importancia funcional del yo* también se extendería a las atribuciones que se le asignan al yo en virtud de su consideración como “el representante de lo que puede llamarse razón y prudencia”⁴⁷¹, en esta investigación el recorrido por los escritos de Freud que están siendo comentados va a centrarse en las implicaciones filosóficas que posee la asignación de esta *función* cuando las conclusiones que de ahí se derivan son puestas en relación con la valoración del mérito que Habermas atribuiría a Nietzsche y a los potenciales que podrían extraerse de su filosofía a la hora de llevar acabo una revisión del discurso de la modernidad que no quede detenida en las *aporías* que esta revisión pondría al descubierto.

⁴⁶⁹ Carta a Jones fechada el 7 de abril de 1923, Citada por Assoun en: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 44

⁴⁷⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 51

⁴⁷¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.27

Seguir esta dirección nos sitúa así ante “un cambio de raíz” que alcanza unas *nivelaciones*⁴⁷², que quisiéramos invitar a tomar en cuenta en estas páginas a fin de conciliar los momentos críticos que aquí podrían converger y el intento de *saltar fuera de la dialéctica de la Ilustración*⁴⁷³, en el que podrían reconciliarse algunos de los posicionamientos a los que estamos aludiendo. A través del estudio de los textos de Freud que estamos realizando, nos acercamos así a la comprensión de lo que se está jugando en los intentos de recuperar esa “fuerza material” en virtud de la que Horkheimer y Adorno señalan la posibilidad de un paso que permitiera a la Ilustración adueñarse de sí misma *rompiendo*⁴⁷⁴ sus propios límites. A fin de seguir los pasos dados por Freud en la dirección de esta “ruptura” señalada por Horkheimer y Adorno, es importante retomar los trabajos con la instancia superyoica realizados en escritos anteriores y ponerlos ahora en relación con la línea de cuestionamiento que se abre cuando las relaciones entre yo y conciencia son consideradas desde la apertura que se ha señalado en epígrafes anteriores. De esta forma, si seguimos este recorrido, podremos reparar en cómo, tras haber estudiado esta *instancia* en sus investigaciones sobre el narcisismo y en el estudio de la singularidad observada en los procesos melancólicos llevado a cabo en *Duelo y melancolía*, y tras haber incidido en varias ocasiones en las relaciones que existirían entre esta instancia y “los procesos de pensamiento” a los que hemos visto cómo Freud va aludiendo de forma discontinua a lo largo de sus investigaciones sobre lo anímico, en *El yo y el ello* esta instancia vuelve a poseer una importancia determinante a la hora de intentar aclarar el sentido de lo subjetivo que aquí se está poniendo en juego. Incidiendo en la *particularidad*⁴⁷⁵ atribuida al superyo en *Introducción del narcisismo*, Freud profundiza ahora de una forma más pormenorizada en cuáles serían las funciones que poseería esta instancia. De acuerdo con lo mencionado en el

⁴⁷² Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.112 Siguiendo esta sugerencia rescatable de la crítica realizada por Habermas a la filosofía nietzscheana, podría ser posible conciliar estas relaciones de Nietzsche con la Ilustración con lo que a este respecto ha sido trabajado en el epígrafe. De forma paralela al avance que se está realizando a través del estudio de los textos de Freud, y enlazando con lo que ya se ha apuntado al respecto en epígrafes anteriores en relación a los vínculos existentes entre “el cambio psicológico” (*psychologische Wndlung*) operado en la consideración freudiana de las relaciones entre lo intrapsíquico y lo social y la crítica de Adorno y de Horkheimer a la dialéctica de la Ilustración y a la perversión de esta lógica en *Industria cultural*, los avances de Freud en esta línea de teorización pueden ser puestos en relación con la crítica a la teoría del conocimiento llevada a cabo por Adorno en los años sesenta.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁵ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 92

epígrafe *Singularidad de los procesos melancólicos* y “constelación anímica de la revuelta, en relación a cómo Freud halla en la melancolía “algo inconsciente en lo que atañe a la pérdida” y cómo esta “pérdida” está relacionada con *un desfallecimiento (...) de la pulsión que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida*⁴⁷⁶, en el “yo” del melancólico se pone de manifiesto un “trabajo interior” que en 1923 pasa a poseer una importancia muy destacable en la obra de Freud. Ocho años después de haber fijado en el centro de su reflexión ese *trabajo interior* por el que el yo es “devorado” (*aufzehren*)⁴⁷⁷ a la vez que es medido por “su ideal”, dos son los momentos con los que Freud relaciona en 1923 la posición que el superyo poseería “dentro del yo o respecto a él”: una identificación inicial y una *herencia* que, además de relacionarse con un complejo, introduce en el yo un determinado tipo de “objetos” cuya consideración iba a hacer que las investigaciones de Freud entraran en conexión con los ámbitos de los que se ocupa la filosofía de la cultura.

Enlazando con lo afirmado en las últimas páginas de *Una dificultad del psicoanálisis* y en consonancia con la propuesta que había sido anunciada en *Psicopatología de la vida cotidiana*, el trabajo con su teoría de la libido y la defensa de la validez que esta teoría podría poseer para el estudio de “la conducta normal”⁴⁷⁸ son puestos en relación con la “afrenta psicológica” con la que Freud concluye *Una dificultad del psicoanálisis*. A fin de dar continuidad a las cuestiones que la enunciación de esta “afrenta” ha dejado abiertas, es importante reparar en cómo, si atendemos a la “herencia” a la que Freud se refiere en su mención de uno de los momentos que determinarían la posición del superyo que ahora está siendo estudiada de forma más pormenorizada, el tratamiento de la “verdad” con la que Freud “afrentaba” a la filosofía se amplía en *El yo y el ello*. De esta forma, a la imposibilidad del ser humano de sentirse *soberano en su propia alma*, a aquello de nuestra alma de lo que “no tenemos noticia”, a la no

⁴⁷⁶ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.244. Esta observación inicial de Freud posee una gran importancia para la comprensión de los desarrollos realizados por Freud en *Más allá del principio del placer*. Como veremos en epígrafes posteriores, es en este momento de la investigación freudiana donde empieza a descubrirse la injerencia que en los procesos anímicos ejerce una *pulsión* que poseerá una función fundamental para la explicación de las tendencias destructivas con las que en *El malestar de la cultura* Freud caracterizará las relaciones entre individuo, colectividad y aspiraciones culturales, ofreciendo algunos de los elementos explicativos que décadas después fueron integrados en el tratamiento de “la enfermedad” con el que Horkheimer y Adorno trataron de alertar de la necesidad de revisar en qué sentido se han cumplido los ideales de ilustrados en la sociedad de los años cuarenta.

⁴⁷⁷ *Ibid.*/ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.176

⁴⁷⁸ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 131

coincidencia en el yo entre lo anímico y lo inconsciente y a la “legalidad interna”⁴⁷⁹ del morir a la que quedó reducida en último término “la meta” de las fuerzas pulsionales en *Más allá del principio del placer*, se suma ahora otro factor que resulta clave para el tratamiento del vínculo existente entre estas teorías y el sentido que se inaugura con la entrada de las tentativas nietzscheanas en la escena del pensamiento contemporáneo: la necesidad de ampliar el marco de teorización al que se alude cuando se cuestionan las relaciones existentes entre conciencia, razón, subjetividad y sociedad. Llegados a este momento, problematizaciones como la planteada por Habermas en torno a las relaciones existentes entre filosofía contemporánea, filosofía de la conciencia y subjetivismo⁴⁸⁰ hallan una posibilidad de elaboración en la “atopía”⁴⁸¹ señalada por Assoun como algo que estaría presente en los itinerarios intelectuales seguidos por Freud y de Nietzsche: asumiendo ese “sin-lugar” y convirtiéndose con ello en “inventores de una disciplina”⁴⁸² en cuyo ejercicio dieron nombres a cosas que no lo tenían. Si seguimos esta línea de investigación, el pensamiento se conecta con “una astucia” que dotaría a las reflexiones que estamos llevando a cabo del valor de poner al descubierto algunas de las características de una posición de objetividad en la que se determinan los problemas del pensamiento moderno. Nos situamos así ante una posibilidad de elaboración que podría conciliarse con algunos de los momentos de la filosofía de Adorno que quedan oscurecidos en el intento habermasiano de hallar una “salida” al problema del *descentramiento de la subjetividad* que no incurra en los errores de las filosofías conciencialistas que tanto Freud como Nietzsche se esforzaron en señalar.

- *Fuga y prisión, cárcel* y “palacio de recreo”⁴⁸³ -, son algunas de las imágenes que pueden ser idóneas para ilustrar la paradoja en la que se inscribe esta problematización cuando es abordada desde la “pérdida de soberanía” que se pone de manifiesto cuando esta profundización de Freud en lo psíquico es llevada

⁴⁷⁹ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 44

⁴⁸⁰ Las conclusiones a las que estamos llegando a este respecto responden a algunos de los problemas de los que hemos partido en el Estado de la cuestión, haciendo referencia a las críticas de Habermas al subjetivismo en el que puede incurrir el posicionamiento nietzscheano frente al nihilismo. Advertimos de los vínculos existentes entre estas críticas y las conclusiones a las que estamos llegando a fin de ir reparando en la posibilidad de hallar una salida a partir de la concepción de la transvaloración nietzscheana de los valores con la que serán puestas en relación las vías de cuestionamiento que estamos trabajando a partir del estudio de la obra de Freud.

⁴⁸¹ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.250

⁴⁸² *Op. cit.*, pág.257

⁴⁸³ Kafka, F., *Carta al padre*, pág. 71

hasta los ámbitos en los que la filosofía contemporánea formula sus preguntas en torno al sentido del conocimiento que estaría entrando en juego en las relaciones entre individuo y sociedad que interactúan en estas teorizaciones de Freud sobre lo anímico. Si observamos la vía de cuestionamiento que “la atopía” señalada por Assoun contribuye a abrir, ello imprime una novedad que, además de en *los nombres*, se pone de manifiesto en el acercamiento a aquello que se está tratando de designar. A través de este esfuerzo puede afianzarse la base teórica para una crítica a las pretensiones de objetividad del pensamiento moderno en la que sea posible un diálogo con la filosofía adorniana, que puede resultar muy fructífero en lo que respecta a la búsqueda de alternativas con las que la filosofía actual pueda seguir incidiendo en los problemas que la realidad plantea al trabajo intelectual que no se conforma con la descripción o la evasión ante el estado de los hechos. Las críticas de Freud y de Nietzsche al sentido de “la objetividad” que sus obras contribuyeron a poner en duda, convergerían así con una defensa y con una crítica de la Ilustración que, lejos de consumir el objeto de esta crítica, sería afín a “la dialéctica” desentrañada por Horkheimer y Adorno en el núcleo mismo del sentido de “la razón” sobre el que estos intentos se apoyaron dando lugar a un esfuerzo, a un impulso, en el que se pueda recuperar y proteger el aliento que el pensamiento precisa para poder seguir *respirando*. Los escritos de Freud pueden llegar a ser muy esclarecedores a la hora de expresar en qué consiste la necesidad de esta defensa, en la que se abren espacios donde es posible que los contrarios se unan, el deseo se haga atemporal y la ambivalencia se resista a dejar de serlo. Resulta ilustrativo el término de “atopía”⁴⁸⁴ elegido por Assoun para dar nombre al punto de encuentro en el que convergerían las perspectivas con las que los trabajos de Freud y de Nietzsche sacudieron las bases del proceder contemporáneo con lo humano y es precisamente sobre esta dimensión sobre lo que se nos insta a reflexionar cuando abordamos desarrollos como de los que nos estamos ocupando en estas páginas.

Si se confronta con la realidad de la que parte y que en último término trataría de modificar, la apelación al sentido de salud al que aspiran estas teorías está íntimamente relacionada con *el dolor, la debilidad, el cuerpo*. Lejos de entenderse como un objeto que sería externo al discurso, con la irrupción del dolor, el

⁴⁸⁴ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.250

sufrimiento adquiere una “carga categorial”⁴⁸⁵ que es inherente al sentido del yo desde cuyo análisis Freud interrogó a la comunidad intelectual de su momento, instando a quienes se ocupan de lo humano a plantearse cuestiones como la de en qué consistiría la transmisión de una *herencia (Erbe)* capaz de introducir en el yo “los objetos más grandiosos” (*großartigsten Objekte*)⁴⁸⁶.

Afirmación de la vida instintiva y *más allá* del conciencialismo.

Enlazando con el marco teórico del que se ha partido en el establecimiento del Estado de la Cuestión, el hallazgo de alternativas que impidan que estos planteamientos queden cerrados en *contradicciones sin salida* dependerá del camino que sigamos a la hora de poner en relación la significación del “Ello psíquico” con la cultura en la que a este *Ello psíquico* le es dado inscribirse. El seguimiento de esta “tendencia marginal” existente en los desarrollos freudianos posibilita así una vía de investigación en la que quedan puestos de manifiesto los rasgos de una *enfermedad*, sobre la que el trabajo filosófico podría seguir teniendo algo que decir en lo que respecta al estudio de la convergencia existente entre las incidencias sociales y la formación de subjetividad sobre la que la dimensión de lo colectivo estaría influyendo en los procesos de pensamiento con los que la filosofía contemporánea trata de defender su derecho a una supervivencia intelectualmente *honesta*⁴⁸⁷.

Extendiendo sus reflexiones hasta estos ámbitos de consideración y dotando sus investigaciones del carácter de actualidad que se pone en evidencia cuando atendemos el alcance teórico al que apunta la lógica que se está articulando en el *Yo y el ello*, Freud retoma también la labor que había quedado anunciada en la conclusión de *Introducción del narcisismo*. Se trata de una labor a la que hemos aludido ya en varias ocasiones, dada la conexión que ésta posee a la hora de establecer el diálogo entre “la psicología profunda” y la filosofía de lo no idéntico que nos hemos propuesto en esta investigación. Llegamos así a un momento de la conceptualización freudiana donde, si volvemos a los contenidos esquematizados en los Cuadros 1 y 2 y ponemos en conexión estos contenidos con el trabajo con

⁴⁸⁵ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.82

⁴⁸⁶ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49 / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.285

⁴⁸⁷ En epígrafes posteriores se hará referencia al sentido que desde las filosofías de Nietzsche y Adorno puede atribuírsele a este adjetivo.

la *Triebstheorie* freudiana al que se ha aludido en el apartado 1, la distinción entre los grupos pulsionales y sus manifestaciones aparece ahora formulada de una forma en la que se perciben más fácilmente las características una oposición en la que se fundamenta el dualismo pulsional que Freud había estado defendiendo en escritos anteriores. Siguiendo algunos de los desarrollos teóricos de Freud que aquí están siendo comentados, Assoun resuelve la posibilidad de trabajar los vínculos existentes entre estos dos ámbitos de teorización de la obra de Nietzsche y Freud, subrayando cómo se da una evolución a partir de la que, tras presentarla como principio económico en *Tres ensayos sobre teoría sexual*, a partir de *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud va destacando “un aspecto cualitativo”⁴⁸⁸ de la libido que podría ser puesto en relación con el sentido del “poder”⁴⁸⁹ atribuido en la filosofía de Nietzsche a la *voluntad* con la que se caracterizaría la idea de *lo Sobrehumano* a la que hemos visto que Freud remite en ciertos momentos de sus teorizaciones; especialmente, en aquellos momentos en los que su cuestionamiento de lo subjetivo roza los ámbitos relacionados con “procesos de pensamiento” a los que la reflexión freudiana sobre el yo no deja de aludir, por muy *toscas e inexactos* que puedan parecer estos “procesos”. De este modo, si se profundiza en cómo se da este “cambio de raíz”, podemos reparar en las implicaciones filosóficas entrañadas en una oscilación entre “lo alto” y “lo bajo” en la que también participa el cuestionamiento realizado por Freud en 1923 en torno a las relaciones entre pensamiento, conciencia y el sentido de “lo genuino” (*im eigentlichen Sinne*)⁴⁹⁰ que ahí se estaría jugando. Los niveles con los que Freud ilustra la alternancia de lo consciente y lo inconsciente, situando esta oscilación en el núcleo más interno de sus consideraciones en torno a la

⁴⁸⁸ Assoun, P., *Nietzsche y Freud*, pág. 133

⁴⁸⁹ Vinculando la defensa de este dualismo, la teoría pulsional de Freud es ahora puesta en relación con la influencia que sobre esta constitución pulsional ejercen las formaciones del yo, del superyo y del ello. Ahondando en el espacio de reflexión que aquí se abre, en estudios como el realizado por Assoun se incide en la relación existente entre las reticencias de Freud a incurrir en un monismo en lo que respecta a la definición de la teoría pulsional con la que caracteriza la naturaleza de lo anímico y la “homología funcional” que puede observarse entre la concepción nietzscheana de la voluntad de poder y la concepción freudiana de la Libido. Assoun, P., *Nietzsche y Freud*, pág. 132 Gasser se adentra también en este desarrollo de Freud profundizando de una de una forma más exhaustiva en las afinidades existentes entre la concepción defendida por Freud y las implicaciones que la Voluntad de poder posee en la filosofía nietzscheana en relación con el nexo entre subjetividad y cultura que es posible extraer de las obras de Freud y de Nietzsche cuando éstas son contrastadas con el sentido de “la enfermedad” que ambos autores pusieron de manifiesto incidiendo en el núcleo mismo de la concepción moderna de las relaciones entre pensamiento y conciencia: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, Kapitel 15: *Triebtheorie [Teoría pulsional]– Triebbegriff Freuds [Concepto de pulsión de Freud]*, S. 618 – 622/ Nietzsches Konzept des Willens zur Macht [*Concepto nietzscheano de Voluntad de poder*], S. 625 - 635

⁴⁹⁰ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.259

naturaleza de la subjetividad y del pensamiento, adquieren así una importancia filosófica que no tiene por qué entrar en discrepancia con los intentos de actualización que en los años treinta del siglo pasado Adorno anteponía como requisito a las producciones intelectuales que desearan aspirar a un valor de contemporaneidad. La obra de Freud nos ofrece la oportunidad de abundar en estos aspectos y podemos seguir estudiando por tanto, cómo en el proceder que ahí se evidencia se pone de manifiesto una profundización en estos “procesos de pensamiento” que posee una gran afinidad con las críticas realizadas al respecto por Nietzsche y Adorno.

De este modo, violentando *la soberanía del yo sobre “su alma”* de una forma en la que se evocan las tentativas con las que ciertos “pájaros raros” abordaron esta cuestión desde la filosofía precedente, Freud ahonda ahora en la consideración de unos “vasallajes” (*abhängigkeiten*) cuya importancia debe ser tomada en cuenta a la hora de comprender la orientación que la teoría de Freud está tomando por estos años. Si seguimos esta evolución teórica desde la perspectiva propuesta por estudios como los realizados por Assoun y como Gasser, la consideración del carácter cualitativo de la concepción freudiana de la libido contribuye así a lograr una mayor comprensión de las conclusiones filosóficas que de aquí podrían extraerse. En la filosofía nietzscheana quedó descrito el horizonte de cuestionamiento que aquí se abre con una elocuencia casi irrefutable:

“Si se piensa en la más poderosa y enorme naturaleza jamás imaginada, tendremos que reconocer que no existiría para ella ningún tipo de limitación histórica que pudiera actuar sobre ella de modo agobiante y perjudicial, pues atraería todo lo pasado, todo lo propio y extraño hacia sí, lo asimilaría y lo transformaría en sangre”.⁴⁹¹

Aquello “inconsciente” relacionado con *la pérdida* trabajada por Freud en *Duelo y melancolía*, y el sentido de la *inhibición del yo* observada en los procesos psíquicos que se convirtieron en objeto de estudio de la investigación psicoanalítica en 1915, vuelven a ocupar un lugar importante en las averiguaciones de Freud. El carácter enigmático prevalece y también el dolor al que se alude. Un dolor, que en filosofías como la de Adorno, se convierte en material de estudio filosófico, hasta el punto que es desde él desde donde se celebran las aportaciones que la concepción psicoanalítica de lo subjetivo pueden

⁴⁹¹ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, pág. 330

seguir realizando en el debate filosófico actual. De este modo, el *desfallecimiento de la pulsión* que en *Duelo y melancolía* había sido estudiada como una pulsión “que compele a todos los seres vivos a aferrarse a la vida”⁴⁹², es visto ahora desde la perspectiva que aporta el “carácter cualitativo” atribuido por Freud a la libido a través del progreso realizado en el cuestionamiento de la relaciones entre dualismo pulsional, narcisismo y cultura. En virtud de este carácter cualitativo atribuido a la libido, y a diferencia de las interacciones esquematizadas en los Cuadros 1 y 2, el dualismo pulsional se establece ahora en relación con otra dimensión que va tomando una importancia progresiva en los estudios de Freud de estos años. De modo paralelo al descubrimiento de las implicaciones que supuso el hallazgo de la “pulsión yoica” y “las pulsiones sexuales”, *la voluntad de poder* atribuida por Freud al yo en estudios anteriores, queda vinculada ahora con el valor explicativo que el trabajo con la teoría de la libido fue aportándole a Freud en estos años. Es así cómo el *carácter cualitativo* subrayado por Assoun y la función “unificadora” asociada con esta “cualidad” de la libido, aparece tratado en los textos de Freud, *más allá* de su orientación hacia la meta común atribuida a lo pulsional de *tratar de reproducir “algo anterior”*⁴⁹³. Asistimos así a un proceso de desarrollo en la obra de Freud a través del que el sentido atribuido a la libido aumenta la magnitud del alcance de ésta, ampliando su significado en unos términos con los que las conclusiones que de aquí se deducen entran en relación con la forma en que había sido definida en *Psicología de las masas y análisis del yo* “la tarea”⁴⁹⁴ que el psicoanálisis tendría como objeto.

El valor cualitativo asignado a la libido a través del sentido de “la unificación”, al que aludía Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo* cuando ponía en relación la esencia del alma de las masas con “los vínculos de amor”, entra así en relación con el sentido del Eros que había quedado desentrañado en esos “vínculos”. Esta relación entre el “alma de la masa”, “los vínculos de amor” y la

⁴⁹² Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.244. Esta observación inicial de Freud posee una gran importancia para la comprensión de los desarrollos realizados en *Más allá del principio del placer*. Como veremos en epígrafes posteriores, es en este momento de la investigación freudiana donde empieza a descubrirse la injerencia que en los procesos anímicos ejerce una *pulsión* que poseerá una función fundamental para la explicación de las tendencias destructivas con las que en *El malestar de la cultura* Freud caracterizará las relaciones entre individuo, colectividad y aspiraciones culturales, ofreciendo algunos de los elementos explicativos que décadas después fueron integrados en el tratamiento de “la enfermedad” con el que Horkheimer y Adorno trataron de alertar de la necesidad de revisar en qué sentido se han cumplido los ideales de ilustrados en la sociedad de los años cuarenta.

⁴⁹³ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 37

⁴⁹⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 - 41

importancia que el sentido del Eros va adquiriendo en las obras de Freud, se va haciendo cada vez más evidente de forma que, habiendo aparecido inicialmente como algo que estaba *oculto* bajo “la pantalla” de la sugestión, el Eros vuelve a adquirir ahora una importancia argumentativa que resulta clave para definir cuáles serían las funciones que la instancia superyoica podría ejercer en las conexiones con lo colectivo y con la cultura. Si observamos cómo va disminuyendo el grado de contraposición existente en las relaciones entre yo, muerte, sexualidad y vida, podemos reparar en cómo, según Freud se va adentrando en los ámbitos de estudio de la psicología colectiva y de la cultura tiene lugar una confluencia de perspectivas, que hace que algunos momentos de la conceptualización freudiana coincidan con el enfoque tomado por la filosofía nietzscheana a la hora de abordar las relaciones entre naturaleza, instinto y pensamiento en virtud de “la transformación”⁴⁹⁵ a la que se nos invita en esta filosofía. Aunque no pueda demostrarse la existencia de una teoría de la pulsión expuesta de forma específica y desarrollada en la filosofía de Nietzsche, tras el trabajo que llevamos realizado con los textos de Freud podemos ensayar una tentativa de acercamiento entre ambas perspectivas a fin de poner en diálogo el cuestionamiento de lo subjetivo inherente a ambos planteamientos. Influenciado por el materialismo sensualista de Feuerbach, partiendo del uso inaugural llevado a cabo por Nietzsche del término “*Trieb*” en *Homero y la filosofía clásica*, Assoun recorre los momentos en los que se realizan las alusiones a este término, comparando este uso con el realizado por Freud de acuerdo con lo que se ha estudiado en estas páginas. Siguiendo la línea que se traza en este itinerario y en consonancia con lo apuntado con estudios como el de Gasser, Assoun incide en que la concepción nietzscheana de lo pulsional poseería unas ascendencias idealistas que dotan a su concepción de un carácter estético - ético, difícil de conciliar con lo que llevamos trabajado hasta el momento en la obra de Freud. No obstante, si atendemos a la ampliación de alcance que se está dando en la *Tiebslehre* freudiana al ser puesta en relación con el sentido ampliado del Eros y con los aspectos cualitativos de la Libido que a partir de ahí se ponen en evidencia, si seguimos con atención estos pasos, sí podemos encontrar interesantes momentos de confluencia entre las concepciones que aquí están entrando en consideración. Tanto en Freud como en Nietzsche, encontramos una

⁴⁹⁵ Nietzsche, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, pág. 330

puesta en relación entre pulsión y psique en la que, planteándose en el nivel de lo instintivo, podemos encontrar lugares comunes en los que se muestra una afinidad existente entre ambos planteamientos de las relaciones entre instinto y subjetividad.

Reconociendo dos líneas de acercamiento en Nietzsche a esta cuestión, Assoun se refiere a dos líneas de trabajo en la filosofía nietzscheana en las que podría afianzarse la conexión entre las problematizaciones que estamos tratando de establecer: la concepción del instinto como “cosa en sí” de acuerdo con la influencia de *la voluntad de vivir schopenhaeriana* y el surgimiento de la cuestión de lo “*menschliches*” (lo humano) a partir de *Humano, demasiado humano*. Si ponemos en relación estos dos desarrollos de la filosofía nietzscheana con las conclusiones a las que estamos llegando a través del trabajo con los textos de Freud que llevamos realizado, puede atenderse a cómo en las investigaciones freudianas tiene lugar un paso de la consideración de lo anímico a la valoración de cómo estas consideraciones sobre lo anímico inciden en las relaciones entre individuo y cultura.

“La guía secreta de los instintos” en el pensar de un filósofo.

Es en este tránsito donde podemos hallar el marco de teorización desde el que pueden ser trabajadas las conclusiones a las que llegan tanto Freud como Nietzsche en su consideración de los condicionamientos pulsionales que constituirían el núcleo de las concepciones de lo subjetivo propias de las posiciones mantenidas por ambos autores en relación con la cultura. A este respecto, si seguimos las investigaciones realizadas por Gasser y por Assoun, es muy destacable la forma en que cada una de estas teorías se acerca al tratamiento de la cultura desde la valoración de las aspiraciones y del sentido que confiere la prefijación “über”-, según esta se forma con el –*Ich* freudiano o con el –*Mensch* nietzscheano. El uso de este prefijo aplicado al *Yo* (*Ich*) y a *lo Humano* (*Mensch*) en el caso de Freud y de Nietzsche respectivamente, pone de relieve la importancia que ambos autores conceden a un “por encima de” (“en relación a”, “sobre”) el *yo* y *lo humano* en el que encontramos una conjunción de

planteamientos para la que la filosofía de Adorno puede aportar interesantes vías de desarrollo.

A fin de apuntar cuáles serían algunos de los pasos a través de los que la filosofía nietzscheana podría entrar en contacto con el momento crítico al que hemos llegado a través del recorrido por la obra de Freud realizado hasta el momento., proponemos atender al eco que es posible hallar en la filosofía nietzscheana de la pregunta sobre *la naturaleza conservadora* del ser vivo. En anteriores apartados se ha señalado cómo la asignación de este carácter “conservador” señala una línea de investigación que es muy importante en la caracterización de las “metas” y *destinos* con en los que hemos visto que Freud había centrado la definición de la pulsión como “concepto básico convencional”⁴⁹⁶. Asimismo, tras haber seguido cómo en 1920 esta vía de trabajo hizo que los esfuerzos de Freud se centraran en torno a la elucidación de cuáles serían las consecuencias que poseería sobre el sentido de lo subjetivo la afirmación de una tendencia que existiría en “todas las pulsiones” hacia la *reproducción* (*wiederherstellen*) de “*algo anterior*”⁴⁹⁷, el trabajo con los textos de Freud nos llevó a vérmolas con algo que el mismo Freud reconoció como dotado de un *aire “profundo”* que puede “sonar” incluso a *algo místico* “. *Algo* en lo que, contrastando con afirmaciones como la realizada por Freud en su *Presentación autobiográfica* cuando se refiere a “una incapacidad constitucional”⁴⁹⁸ para la filosofía, se pone de manifiesto hasta qué punto influyeron en estas teorías las afinidades existentes entre el descubridor de *lo inconsciente* y el anunciador de “la muerte de Dios”, del tiempo “*en el que hay que estar*” (*an der Zeit zu sein*)⁴⁹⁹. Un “estar” y un “tiempo” en los que se abre el umbral desde el que entender lo que con esta *muerte* haría nombrar Nietzsche a través de “El hombre frenético” de su célebre aforismo. - *Ich bin noch nicht an der Zeit.* - Estas son las últimas palabras con las que el ser humano “frenético” (genial, terrible, “el que alborota”, *tolle*) sale del mercado renunciando a su búsqueda. Indicando tal vez a través de esta renuncia que lo primordial de esta búsqueda, no es encontrar a Dios, constatar su muerte y hallar a quien fuera digno de este acto, sino que la clave radica en hallar, vivir, entender, estar en el tiempo en el que esta posibilidad pudiera ser al menos planteada. Integrándose de una forma cada vez

⁴⁹⁶ Freud, S., *Pulsiones y destinos de pulsión*, AE XIV, pág. 113

⁴⁹⁷ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 37

⁴⁹⁸ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, pág.55

⁴⁹⁹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 186 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/FW-125>

más evidente en el núcleo de estas problematizaciones filosóficas, el recorrido que estamos realizando puede mostrarnos cómo se da en las elaboraciones de Freud un momento de confluencia con los planteamientos nietzscheanos en el que estudiosos de la materia sitúan la existencia de una crítica en Nietzsche a la autoconservación a partir de la que la voluntad de poder se relacionaría con una voluntad de vida en la que se confirmaría “la homología funcional” existente entre el sentido nietzscheano de la voluntad de poder que empieza a expresarse en *La gaya ciencia* y la concepción freudiana de la libido trabajada en los anteriores epígrafes⁵⁰⁰.

De este modo, siguiendo las sugerencias que ofrecen las investigaciones realizadas por Assoun y por Gasser en relación a los nexos entre Freud y Nietzsche que estamos articulando, puede repararse en que es en la “voluntad de vida” y en el sentido del “poder” con el que esta voluntad entra en relación donde confluirían algunos de los momentos de las posiciones mantenidas por Freud y por Nietzsche frente al dolor, la enfermedad y las incongruencias a las que trataron de oponer resistencia a través de la defensa del sentido de la “tarea” a la que ambos autores dedicaron sus vidas. Publicando el escrito tras *Así habló Zaratustra*, aunque hay documentos que probarían que Nietzsche ya habría estado trabajando en este escrito durante la redacción del Libro 1, en *Más allá del bien y del mal* existen fragmentos en los que es perceptible la evolución seguida por Nietzsche en la reflexión sobre las relaciones entre instinto, pulsión y pensamiento, un asunto que es también muy importante para comprender la posición frente a la moral expresada por Nietzsche. Supondría incurrir en un

⁵⁰⁰ En la última parte de su exhaustivo estudio sobre las relaciones entre Nietzsche y Freud, R. Gasser sistematiza de una forma muy esclarecedora los problemas asociados con la fundamentación teórica de las correspondencias existentes entre las conceptualizaciones llevadas a cabo por Nietzsche y Freud de las dimensiones a las que estamos aludiendo en esta investigación a fin de poner en relación las afinidades existentes entre el sentido de lo subjetivo que se derivaría de las aproximaciones de Freud y de Nietzsche a *lo humano*. Partiendo del concepto de pulsión en Freud y del paso a la consideración dinámica disputado en escritos como *Más allá del principio del placer*, Gasser enlaza estas consideraciones con el concepto nietzscheano de Voluntad de poder, ofreciendo una articulación que ha servido de directriz para el recorrido que se ha llevado a cabo en esta investigación. Las dificultades inherentes a esta conceptualización desembocan en el estudio de Gasser en un análisis de las relaciones existentes entre sí mismo y “especie” en lo que se refiere al manejo de las tendencias a la autoconservación (*Gattungserhaltung*) llevado a cabo por Freud y por Nietzsche en la articulación de las dinámicas en las que se vincularían los cuestionamientos en relación con los nexos entre individuo, fondo pulsional (*Triebgrund*), educación y cultura. A fin de dotar de una mayor solidez teórica al rumbo del argumento que estamos sosteniendo, remitimos al apartado de esta última parte de la investigación realizada por Gasser, ya que es una de las fuentes elegidas para el tratamiento de los epígrafes en los que abordamos esta problemática: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Theoretische Grundlagen und Probleme” [*Fundamentos y problemas*]/ *Selbst-und Gattungserhaltung* [*Autoconservación y conservación de la especie*]. S.641 – 649.

reduccionismo algo ingenuo afirmar que existe una relación de equivalencia entre el sentido de lo superyoico que Freud está estableciendo en *El yo y el ello* y la forma en la que en la filosofía de Nietzsche se relacionan las ideas de lo instintivo y de *lo Sobrehumano*, de acuerdo con una exigencia de “transformación” de lo humano que es imprescindible tener en cuenta a la hora de poner en conexión los vínculos existentes entre las conclusiones a las que estaba llegando Freud en 1923 y el sentido de lo filosófico reivindicado por Nietzsche en numerosos momentos de sus escritos. No obstante, sí pueden encontrarse interesantes momentos de coincidencia entre ambas articulaciones en los que podríamos hallar algunas claves con las que ensayar una alternativa al “malestar” que Gasser comenta que es observable en la actitud de Freud en relación con la idea nietzscheana de lo Sobrehumano. En Nietzsche los pasos en esta dirección se llevan a cabo con una inmediatez que no hallamos en la forma de discurrir de Freud, más intencionalmente cercana a la metodología empírica empleada por las ciencias positivas y por aquellos a quienes en último término iban dirigidos sus trabajos. El acercamiento de Nietzsche a la cuestión es otro y no es objeto de esta investigación profundizar en estas diferencias de estilo. Sin embargo, sí es necesario llamar la atención sobre cómo, a pesar de las diferencias históricas, académicas y disciplinares, existen contenidos en las obras de Freud y de Nietzsche que, al ser trabajados con precisión, pondrían de manifiesto una afinidad en el tratamiento de lo subjetivo de la que se derivan cuestionamientos que poseen un valor muy actual en lo que respecta al debate sobre los problemas que aquí se plantean: somos *sueños* cuya “tarea”⁵⁰¹ consistiría en *estar despiertos*. Así expresa Nietzsche sus convicciones en el Prólogo de *Más allá del bien y del mal*, poniendo al espíritu *en la tensión* de un arco que se fuerza en apuntar hacia *su blanco*⁵⁰². En consonancia con algunas de las ideas expresadas en el prólogo a *La ciencia jovial*, en el prólogo a *Más allá del bien y del mal* Nietzsche se refiere a cuál sería el sentido de “la medicina” que estaría implicado en esta tarea y en qué podría consistir “la enfermedad” que esta *tarea* tendría como objeto curar y combatir. Dado el momento en el que estamos dentro del recorrido por la obra de Freud, es importante destacar cómo, aliándose con “los filósofos del peligroso quizá”⁵⁰³, el llamamiento estaría acorde con el sentido de lo

⁵⁰¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Prólogo, pág. 18.

⁵⁰² *Op. cit.*, pág. 19

⁵⁰³ *Op. cit.* pág.23

inconsciente desde el que Freud está trabajando en 1923 las relaciones entre el ello, el yo y “los procesos de pensamiento” (*Denkvorgänge*)⁵⁰⁴ que se dan entre estas dos instancias. Nietzsche lo enuncia sin demasiados rodeos: *tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente*⁵⁰⁵. Con consignas como la que se expresa en esta afirmación ahonda Nietzsche en la dirección del asunto, interpelando a “la filosofía” y a “los filósofos” en primera persona del plural con unas constataciones que recuerdan a las advertencias lanzadas a “los hombres superiores” en el aforismo que les dedica en *Así habló Zaratustra*.

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche formula esta exigencia en los términos de “un cambio de opinión” (*Umlernen*) que en el verbo con el que lo nombra Nietzsche, designa también algo que afecta directamente a nuestras formas de aprendizaje y con ello, a un sentido de la educación y de “la educabilidad” (*Einziehbarkeit*)⁵⁰⁶ en el que Freud iba a ahondar cuatro años después de redactar *El yo y el ello*:

“La mayor parte del pensar consciente de un filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos (*durch seine Instinkte heimlich geführt*) y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles”.⁵⁰⁷

A través de la negación de esta antítesis entre “la conciencia” y *lo instintivo* y, en consonancia con la advertencia del carácter multívoco (*vieldeutig*)⁵⁰⁸ descubierto por Freud en una distinción entre “la conciencia o la inconciencia”⁵⁰⁹ que ya no podría servir *de punto de apoyo*, Nietzsche alude también al curso de una “herencia” que sus escritos instan también a tomar en consideración. Poniéndola en relación con “las exigencias fisiológicas”⁵¹⁰, el argumento incide también en “la lógica”, hasta el punto de cifrar la falsedad de un juicio en el grado en que se dé en éste una “conservación” a la que se alude en unos términos que recuerdan a los empleados por Freud en los cuestionamientos llevados a acabo en *Más allá del principio del placer*. Pese a llegar a unas conclusiones similares a las de Freud en lo que concierne al carácter antecesor de lo pulsional con respecto a las actividades intelectuales, Nietzsche traza este horizonte de cuestionamiento de

⁵⁰⁴ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ *Das Ich und das Es*, S.260

⁵⁰⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.23

⁵⁰⁶ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

⁵⁰⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.23/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-3>

⁵⁰⁸ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.259

⁵⁰⁹ *Op. cit.*, pág.21

⁵¹⁰ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.24

una forma menos sistemática, sacudiendo al lector con la contundencia de sus afirmaciones. Los escritos de Freud contribuyen a integrar *las fuerzas* que dan lugar a estas “descargas”⁵¹¹ en el cuestionamiento contemporáneo sobre lo subjetivo, dotando a estos argumentos de una posibilidad de diálogo interdisciplinario en la que se esboza una vía para la respuesta a algunos de los interrogantes que nos venimos planteando. -“El instinto (*Trieb*) ambiciona dominar (*ist herrschsüchtig*)⁵¹² y así intenta filosofar”- en afirmaciones como ésta se pone de manifiesto hasta qué punto están implicadas la dimensión pulsional y la dimensión filosófica en la crítica nietzscheana. Orientándose hacia un sentido de lo filosófico y del filosofar en el que prevalecería el potencial crítico que Nietzsche lanzaba a la comunidad intelectual de su momento, se opera un paso más en el razonamiento al que da pie el aforismo de *Más allá del bien y del mal* que estamos comentando. Ofreciendo interesantes matices a la caracterización de la “atopía”⁵¹³ en la que Assoun cifra *la originalidad* que puede atribuírsele a ambos autores, al igual que Freud, Nietzsche expresa una desconfianza hacia “los filósofos” que también sería necesario tener presente cuando pretenden ponerse en relación sus conceptualizaciones, y más todavía, si esté vínculo pretende reforzarse con posiciones como las que también tomó Adorno en sus críticas a la filosofía de su momento.

Nietzsche insiste en una falta de “honestidad” (*nicht redlich zugehen*)⁵¹⁴ en el proceder de cierta filosofía. Algo que, si lo contrastamos con lo que llevamos trabajado a través del estudio de los textos de Freud, podría ser entendido como una exigencia que estaría presente en los escritos en los que Nietzsche se adentra en las discusiones en torno a las relaciones entre pulsión, conocimiento y cultura. Lejos de pasarse por alto “el supuesto” de lo inconsciente reclamado por Freud como base desde la que afianzar su concepción de lo anímico, Nietzsche opera con este *supuesto* integrándolo como un criterio de valoración ligado a un sentido de “lo honesto” sobre el que puede quedar todavía muchas cuestiones que seguir planteando.

⁵¹¹ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.118

⁵¹² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 26 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB -6>

⁵¹³ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.250

⁵¹⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 25/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-5>

***Triebleben* en Nietzsche y en Freud: profundidad y complejidad del Eros y la conservación.**

-Se puede llegar a saber quién es un filósofo por “el testimonio” que éste proporciona de “en qué orden jerárquico (*Rangordnung*) se encuentran recíprocamente situados los instintos más íntimos (*innersten Triebe*) de su naturaleza.”⁵¹⁵ - Afirmaciones como la expresada por Nietzsche en este aforismo de *Más allá del bien y del mal* podrían invitar a escribir de otra forma la historia de la filosofía, una forma en la que se priorice el ejercicio de otras facultades más relacionadas con lo que propiamente significaría “filosofar” desde el significado que este verbo adquiere en filosofías como la de Nietzsche. Invocando algunas de las exhortaciones realizadas en el prólogo de *Así habló Zaratustra* cuando se ensalza el *amor* a quien “no quiere conservarse a sí mismo” (*will sich nicht bewahren*)⁵¹⁶, en *Más allá del bien y del mal* Nietzsche aclara su posición frente a la *autoconservación* abriendo una vía de cuestionamiento⁵¹⁷ que será muy recurrida por críticas como la llevada a cabo por Horkheimer y Adorno a “la industria cultural” en *Dialéctica de la Ilustración*.

Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza. En cuanto a “voluntad de vida”, la vida misma es “voluntad de poder”. En cuanto a “poder” (*Macht*), entendido en su diferencia con el afán de “dominio”, es desde el “rango” que se le confiere a *la vida* en el establecimiento de este orden de prioridades (crucial para comprender el horizonte al que apuntaría el sentido que la filosofía nietzscheana confiere a *lo humano*) desde donde la autoconservación que pudiera afirmarse en esta *voluntad “de” y “hacia” (Wille zur)* es entendida como “una de las consecuencias indirectas”⁵¹⁸ de la vida. Si bien, se trata de una de las *consecuencias* “más frecuentes”, *lo habitual* no parece ser un argumento en estas reivindicaciones nietzscheanas. Observamos cómo en *Más allá del bien y del mal*, al referirse a “la autoconservación” Nietzsche emplea un término -*Selbsterhaltung* – con el que se hace explícita también a nivel formal la coincidencia con los contenidos que hemos visto cómo fueron trabajados por Freud en el desarrollo de su teoría pulsional. Mencionamos esta evolución en la concepción de las

⁵¹⁵ *Op. cit.* pág. 26/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-6>

⁵¹⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.16/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.17

⁵¹⁷ Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, „Die psychologische Wende von *menschliches, Allzumenschliches*“ [*El giro psicológico de humano demasiado humano*], S. 257 -259

⁵¹⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 24 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-13>

relaciones existentes en la filosofía nietzscheana entre “voluntad de vida” y autoconservación, porque este posicionamiento entra a su vez en conexión con un sentido de lo subjetivo que enlazaría con el momento al que estamos llegando en nuestro trabajo con los textos freudianos. Calificando como “cándidos observadores de sí mismos” a quienes presuponen en “el yo pienso” o en “el yo quiero” una “certeza inmediata”, Nietzsche convierte esta *certeza* en un “quizás” e incide a través de sus preguntas en la preeminencia de esta “voluntad de poder” inherente a aquello que favorece a la vida y a la especie por encima de las intenciones de “autoconservación” de quien esté sujeto o sea sujeto de dicha voluntad:

“¿De dónde saco yo el concepto pensar? ¿Por qué creo en la causa y efecto? ¿Qué me da a mí derecho a hablar de un yo, e incluso de un yo como causa, y, en fin, incluso de un yo como causa de pensamientos?”⁵¹⁹

Siguiendo el argumento que Nietzsche ofrece en *Más allá del bien y del mal*, y si atendemos a su vez a las coincidencias existentes con la afrenta a “la soberanía del yo”⁵²⁰ en la que Freud incidiría décadas después, y a la que ya se ha hecho alusión en estas páginas, repararemos en que para hallar la respuesta a estas preguntas que Nietzsche formula en torno al *concepto pensar* y en torno al sentido del “yo” que ahí se presupondría se apela a una dimensión que es precisamente la empleada por Freud en 1923. En la cita a pié de página⁵²¹ a la que ya se ha hecho referencia en epígrafe anterior, Freud reconoce la influencia de este legado filosófico que queda expresado en la simplicidad con la que Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* usa expresiones como la siguiente: *Ello piensa (Es denkt)*⁵²². La pulsión “filosofa” y no es el yo quien piensa, sino algo impersonal que a través de ese “yo” devendría pensamiento. Equiparar este “ello” que piensa con “el antiguo yo”, es “rutina gramatical”, no posee la inmediatez en “la certeza” pretendida por *los cándidos observadores de sí mismos*. En la oposición a esta “rutina” se fundaría la coincidencia a la que hemos llegado en nuestro recorrido a través de las conceptualizaciones freudianas y la tentativa de Nietzsche en favor de “los filósofos del peligroso *quizá*”. De este modo, al igual que en el cuestionamiento de Freud sobre lo subjetivo se da un diálogo con algunas de las preguntas de las que se ocupa la filosofía contemporánea, descendiendo también a esa “profundidad” a

⁵¹⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 37

⁵²⁰ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

⁵²¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.25. Nota 12

⁵²² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 38 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-17>

la que también alude Freud en su *Presentación autobiográfica* a la hora de caracterizar la concepción psicológica a la que se adscribiría su teoría psicoanalítica⁵²³, en Nietzsche existe una invitación a ahondar en una “fisiopsicología”⁵²⁴ que abre “el camino que conduce a los problemas fundamentales”. Liberándose de las rutinas gramaticales que confundirían a la hora de realizar una valoración de lo que implica el tratamiento de este asunto, partir de la perspectiva que esta *fisio-psicología* ofrece a nuestro planteamiento contribuiría a concebir la acción de pensar y el “concepto” al que esta acción remitiría como una puesta en relación (un comportarse) de *los instintos (Triebe)* “entre sí”: — *denn Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zu einander*⁵²⁵.

El mundo poseería el mismo grado de realidad que nuestros afectos, el símil con el que Nietzsche ilustra esta equivalencia es muy ilustrativo a la hora de valorar la concepción de lo psíquico y de lo físico que aquí estaría entrando en juego: “Como una especie de vida instintiva (Triebleben) en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí”.⁵²⁶ A fin de poner en relación las posiciones que Freud y Nietzsche tomaron al respecto, y a fin de aclarar en lo posible los vínculos existentes entre algunas de las consideraciones que estamos tratando de poner en relación, contrastando los fragmentos de *Más allá del bien y del mal* y de *El yo y el ello* a los que nos estamos refiriendo en este epígrafe, es importante precisar cuál es la naturaleza de las tensiones que en *El yo y el Ello* Freud confronta con las fuerzas pulsionales trabajadas anteriormente. Las relaciones de oposición se siguen manteniendo, de modo que la función atribuida a la “autoconservación” en escritos anteriores de Freud es puesta en 1923 en relación con las funciones atribuidas a las pulsiones sexuales de meta inhibida y a las pulsiones sexuales de meta no inhibida. De acuerdo con este criterio de “inhibición” y de “no inhibición” de la meta desde el que Freud ahonda ahora en la cuestión de las oposiciones pulsionales sobre las que se basaría su concepción de lo anímico, la función de la pulsión de muerte - más difícil de definir y de fundamentar teóricamente, Freud lo reconoce explícitamente - aparece ahora como una suposición que se introduce de forma negativa en contraposición

⁵²³ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

⁵²⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 45

⁵²⁵ *Op. cit.*, pág. 61 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-36>

⁵²⁶ *Op. cit.*, pág. 62 <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-36>

con el Eros: mientras la pulsión de muerte mantendría la función de “reconducir al ser vivo orgánico al estado inerte (*in den leblosen Zustand*)”, Eros *complicaría* la vida “para conservarla”⁵²⁷. De este modo, conservación y complicación pasan a ser ahora dos de las acciones que adquieren preeminencia en la reconsideración que Freud está llevando a cabo, a fin de lograr el objetivo buscado en *El yo y el ello* de precisar en lo posible cuáles son los efectos que estas consideraciones de la libido y de las tensiones pulsionales que se dan en lo anímico poseerían sobre la esencia-cuerpo con la que ha caracterizado al yo y al “ello psíquico” que en este yo se hace individuo. De esta forma, es “el odio” y la *pulsión de destrucción* asociada a este odio, lo que queda ahora pendiente de elaboraciones más precisas que, como veremos, serán claves para los desarrollos llevados a cabo por Freud en sus intentos de mediar entre las conclusiones que de aquí está extrayendo y la posición que “el ello psíquico” tendría en la cultura.

A partir de los matices que Freud está introduciendo en su teorización sobre el dualismo pulsional, “conservación” y “complicación” pasan a ser dos de los extremos en los que se mantiene la tensión con la que Freud describe la pugna entre fuerzas anímicas que nos constituye. *Una pugna*, en la que ambas acciones (*conservación y complicación*) comparten ahora un objetivo común: un “compromiso” con la vida tal, que al amor ya no se le contrapone el hambre⁵²⁸ sino “el odio”, una tendencia que va a adquirir una importancia muy destacada en las investigaciones de Freud sobre lo anímico y en el modo en el que éstas serán aplicadas al posicionamiento con respecto a las “ilusiones” culturales que Freud expresaría años más tarde siguiendo cómo el odio va “marcando el camino a la pulsión de destrucción”. De esta forma, lo que inicialmente se descubre en lo interno de la subjetividad se va revelando así como algo vinculado con aquello por lo que esta subjetividad es condicionada, ahora ya no sólo desde lo externo a ella, sino desde un complejo proceso a partir del que se ponen de manifiesto *las dependencias* del individuo frente a aquello con respecto a lo que había creído defender una autonomía que estaría fundada en un “hábito”⁵²⁹ a través del que Freud coincidiría con Nietzsche a la hora de poner al descubierto “la rutina

⁵²⁷ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.41/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 278

⁵²⁸ Es interesante estudiar este momento de giro hacia esta nueva vía de teorización teniendo en cuenta argumentos como el que realiza E. Bloch, señalando “la limitación clasista de la investigación de los impulsos fundamentales por parte del psicoanálisis en no haber tenido lo suficientemente en cuenta “el hambre”: *el psicoanálisis ignora así el aguijón del hambre exactamente lo mismo que la hipocresía de la buena sociedad ignora la libido*. Bloch, E., *El principio esperanza (I)*, pág. 95

⁵²⁹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.25. Nota 12

gramatical”⁵³⁰ en que se funda. El recorrido que llevamos realizado nos dota de elementos con los que entender la complejidad entrañada en la forma en la que Eros y conservación se interrelacionan en estas teorías de Freud. Si contrastamos las conclusiones a las que Freud está llegando a este respecto con lo que se ha presentado esquematizado en los Cuadros 1 y 2, puede observarse cómo hambre y amor, conservación y reproducción, se adhieren al *juego de fuerzas* con el que Freud había definido en escritos anteriores las tensiones existentes entre *unas pulsiones yoicas* y *unas pulsiones sexuales*, cuya interdependencia en los seres humanos es considerada ahora en virtud de la oposición entre Eros y pulsión de muerte. Inscribiendo esta oposición en el centro de sus investigaciones, el cuestionamiento de Freud en torno a lo subjetivo se acerca de una manera cada vez más evidente al ámbito de una *crítica* en la que los vínculos existentes entre sociedad y cultura pueden ser entendidos desde el sentido que Adorno señala que debería asignársele a la conjunción⁵³¹ que pone en relación estos dos ámbitos.

Sin embargo, y tal cómo vamos a ir viendo en lo que sigue, los desarrollos llevados a cabo por Freud en este sentido no facilitan realizar este acercamiento en los términos en los que sería necesario hacerlo a fin de que pueda ser puesto en diálogo con los planteamientos filosóficos en los que se abordan las relaciones entre subjetividad y cultura. En un número considerable de los casos en los que en las reflexiones de Freud se insinúa esta apertura, posteriormente no se da un desarrollo lo suficientemente argumentado como para poder deducir de ahí un posicionamiento concreto, hecho que lleva a abordar estas cuestiones desde la introducción de cuestionamientos que vendrían dados desde otras *formas*⁵³² de plantear los problemas que la investigación freudiana pone en evidencia.

⁵³⁰ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.38

⁵³¹ W. Adorno, Th., *Prismas*: “La crítica de la cultura y la sociedad”.

⁵³² La filosofía adorniana brinda interesantes elementos con los que acometer esta labor y es precisamente la apelación a “la forma” uno de los núcleos en torno a los que se lleva a cabo un planteamiento de la función filosófica en el que podrían tener cabida las críticas de Nietzsche y Freud a la subjetividad y a la concepción del conocimiento que de ahí se deriva. En posteriores apartados va a hacerse referencia a las obras en las que Adorno incide en esta “apertura” entre *contorno* y *contenido*, a fin de trazar un recorrido a través de algunos de los momentos en los que en la filosofía adorniana se desarrollaría esta vía de argumentación. W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, pág.27

“Un monumento recordatorio”: debilidad y *dependencias* del yo.

Un ejemplo de la “ambivalencia” observable en los acercamientos de Freud a la filosofía⁵³³ y a la crítica cultural podemos hallarlo en el trabajo teórico realizado con la instancia superyoica y con el sentido “crítico” que esta *instancia* adquiere en algunos de las explicaciones dadas por Freud en relación a las funciones que se le atribuirían al superyo en lo que respecta al establecimiento de las relaciones existentes entre esta instancia y las dimensiones sociales y culturales que en ella interactúan. A pesar de la profundidad explicativa que toman los argumentos esgrimidos por Freud a este respecto, en ellos no se llega a precisar cuál sería el lugar que ocuparían los “objetos *grandiosos*”⁵³⁴. Sin embargo, lo que sí que sabemos es que estos *objetos* se transmiten es a través de la influencia de una instancia crítica, cuya comunicación es también explicada en virtud de *una herencia* en la que desde la filosofía de Adorno se echa en falta una reflexión más exhaustiva sobre los aspectos históricos⁵³⁵ y culturales que ahí estarían interactuando.

Relegando nuevamente a *los márgenes*⁵³⁶ de sus teorizaciones la alusión a los elementos socioculturales que interactuarían en estos procesos, Freud centra la

⁵³³ Pueden hallarse importantes materiales con los que ahondar en las posibles causas de esta “ambivalencia de Freud” en; *Les premiers psychoanalystes, Minutes de la Société psychoanalytique de Vienne*, Gallimard, t. I: 1906 – 1908; t.II 1908 – 1910; t.III 1910 – 1911. Referencia extraída de Assoun, P., *Freud y F. Nietzsche*, pág. 16. A partir de la información que se recogió en estas Órdenes del día es posible estudiar los efectos que esta *ambivalencia* de Freud poseyó sobre la asimilación de la filosofía nietzscheana: también en Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Die überführung der Metaphysik in die Psychologie des Unbewußten: Der Fall Nietzsche”, S. 234 – 239 [*El paso de Nietzsche de la metafísica a la psicología de lo inconsciente.*], “Diskussionen über Nietzsche in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung” S. 48 – 58, [*Discusiones sobre Nietzsche en la Asociación psicoanalítica de Viena.*]

⁵³⁴ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49 / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.285

⁵³⁵ Tan solo apuntar que una de las críticas esgrimidas por Adorno a la hora de valorar los potenciales críticos del análisis llevado a cabo por Freud de la cuestión de lo subjetivo partiría de esta indeterminación. Según lo expuesto en 1952, se echaría en falta en este tipo de reflexiones- por otra parte muy necesarias en lo que respecta al tratamiento de otras vertientes del asunto como son el énfasis en el carácter pulsional de nuestra constitución anímica, la atención a la infancia y la crítica a los supuestos de la neutralidad en las representaciones objetivas del pensamiento y la cultura – una consideración de “las estructuras sociales” en las que éstas no fueran reducidas a “simples impulsos psicológicos” surgidos de lo que Adorno denomina “una constitución pulsional ahistórica” que también es empleada en sus críticas a la filosofía nietzscheana. En lo sucesivo vamos a hallar claves con las que conciliar estas desavenencias que, como veremos, podrían hallar su momento de conciliación en la crítica al conocimiento y a las relaciones entre sociología estética que de esta crítica pueden derivarse. W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “El psicoanálisis revisado”, pág.19. Así mismo, la “insuficiencia” de las inferencias freudianas con las que Adorno polemiza poseen una posibilidad de elaboración a través del trabajo en la alternativa que Honneth propondría a este respecto en la defensa de “una filosofía social” que, retomando el estudio realizado en *Patologías de la razón*, es presentada en artículos como “Patologías de lo social” en Honneth, A., *La sociedad del desprecio*.

⁵³⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 185

argumentación en la posición que el superyo tiene *en*⁵³⁷ y respecto al yo e indica cómo sería desde esta “posición”⁵³⁸ desde donde se da la posibilidad de que el Superyo sea accesible a los influjos posteriores a la vez que mantiene un carácter de origen, devenido por su procedencia del complejo paterno (*Ursprung aus dem Vaterkomplex*)⁵³⁹. Función y origen quedan vinculados, haciendo que procedencia y posterioridad se alternen en la definición de las características de esta instancia psíquica sobre la que estamos llamando la atención, ya que es a través de esta *instancia* como van poniéndose en evidencia los pasos dados por Freud en vías a la incursión de sus investigaciones sobre lo anímico en un cuestionamiento de la cultura en el que será ya inevitable el diálogo explícito con el trasfondo filosófico de sus teorías sobre lo pulsional. A fin de comprender de la forma más precisa posible la importancia de este trasfondo filosófico en las teorías freudianas sobre lo anímico, es importante comprender que es en virtud de esta doble cualidad, como el superyo conserva (*behält*) un “Charakter”⁵⁴⁰, gracias al que esta instancia adquiere también una facultad que será clave para entender el modo en el que se resuelve la pregunta sobre los vínculos existentes entre narcisismo originario, psicología colectiva y cultura: el superyo se contrapone al yo a la vez que puede “dominar”(*meistern*)⁵⁴¹ esa misma posibilidad de contraposición. Considerado desde el punto de vista de la lógica argumentativa, la afirmación con la que Freud caracteriza la función del superyo (en el yo y respecto a él), corre el riesgo de incurrir en una petición de principio si no se dispone de otra dimensión que permita introducir la necesaria distancia para que sea realizable esa acción, según la que el superyo podría oponerse al yo a la vez que puede dominar (*meistern*) esa misma acción de oposición. Freud parece ser consciente de la inminencia de este problema y amortigua los posibles efectos de esta dificultad en el

⁵³⁷ ...o respecto a él – Insistimos en el uso de estas dos preposiciones, dada la importancia que este uso posee en el enfoque que está tomando la investigación: *eine besondere Stellung im Ich oder zum Ich*. De igual modo, hay que tener también en cuenta la ambigüedad que supone el hecho de que Freud utilice una disyunción para relacionar los dos sentidos con los que relaciona los vínculos existentes entre yo y superó

⁵³⁸ En el siguiente texto abordé las relaciones existentes entre las funciones atribuidas por Freud a la instancia superyoica y la posibilidad de desarrollar vías de respuesta a partir de la crítica planteada por Habermas a “la filosofía del sujeto” de la que hemos partido en esta investigación: Montes, R., *Melancolía y humor, ¿una salida de “la filosofía del sujeto”?* Réplica a la ponencia de Mariano Rodríguez. HYBRIS, Revista de filosofía. Vol 5 (2014).

⁵³⁹ Esta doble cualidad atribuida al superyo poseerá una gran relevancia a la hora de entender la concepción de la cultura que se deriva de su concepción de lo subjetivo por lo que volveremos a ella más adelante.

⁵⁴⁰ Freud, S., *Das ich und das Es*, S. 285 - 286

⁵⁴¹ Freud, S., *Das ich und das Es*, S. 286: *Obwohl allen späteren Einflüssen zugänglich, behält es (das Über-Ich) doch zeitlebens den Charakter, der ihm durch seinem Ursprung aus dem Vaterkomplex verliehen ist, nämlich die Fähigkeit, sich dem Ich entgegenzustellen und es zu meistern.*

razonamiento ofreciendo la siguiente metáfora a través de la que “la facultad” superyoica de “contraponerse al yo y dominarlo” es puesta en relación con la siguiente imagen:

“El monumento recordatorio de la endeblez (*Schwäche*) y dependencia en que el yo se encontró en el pasado y mantiene su imperio (*Herrschaft*) aún en el yo maduro”⁵⁴².

Control, monumento, dominio imperio – la semántica elegida por Freud para esta imagen resulta bastante ilustrativa de cuáles son las atribuciones que se están asignando a esta instancia. Nos situamos así ante la emergencia de una instancia que procediendo de lo anímico a la vez que lo rige, es originaria, accesible al yo. No obstante, esta “contraposición” entre Yo y Superyo tiene lugar de acuerdo con una determinada concepción de la “tensión” en la que se daría esta contraposición. Por este motivo, es muy importante tener en cuenta esta “tensión” a la hora analizar las coincidencias existentes en las formas en las que Freud y Nietzsche abordaron este asunto y en el anclaje que este enfoque poseería en filosofías como la de Adorno: se da en el yo y en los *procesos* - en devenir - alternándose en los estados conscientes y en los estados inconscientes en los que el yo y sus procesos se manifiestan como “superficie”, dando lugar a un individuo que es pensado por algo extraño de sí mismo que es a su vez el motor de sus impulsos.

“La psicología profunda”⁵⁴³ de Freud converge aquí con algunos de los aspectos de las reivindicaciones nietzscheanas que han sido comentadas anteriormente en relación a las menciones que se han realizado de los pasajes de *Más allá del bien y del mal*. La caracterización de la conciencia como “superficie” que lleva a cabo Freud en *El yo y el ello*, conduce hacia una *profundidad* de lo psicológico que acerca los argumentos que estamos trabajando al posicionamiento crítico de Nietzsche en relación con la filosofía de su momento. Luchando contra “resistencias inconscientes” que *habitan* en “el corazón” del investigador, a modo de una tercera persona gramatical que podría poner bajo sospecha el sentido habitual de “un yo” que pierde su centro para recuperarlo en el sentido del individuo que ahí estaba llamado también a ser defendido desde la concepción *dialéctica* de la Ilustración que Horkheimer y Adorno presentan a partir de un

⁵⁴² Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49/ Freud, S., *Das ich und das Es*, S. 285

⁵⁴³ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

sentido de lo psicológico que: osa *descender a la profundidad*⁵⁴⁴. Observamos así cómo es posible unir dos líneas de investigación que poseen un gran interés para el diálogo con la filosofía contemporánea que se está proponiendo en esta investigación: “la homología funcional”⁵⁴⁵ advertida por Assoun entre la concepción freudiana de la libido y el sentido nietzscheano de las relaciones entre la voluntad de poder y “lo Sobrehumano”, y el carácter multívoco (*vieldeutig*) atribuido a una acción de lo inconsciente que ya no es posible estudiar aplicando el binomio de lo consciente y lo inconsciente. Ambas líneas se encauzan en 1923 a través de la afirmación de una contraposición Superyo – Yo, que se mantiene, contenida, en el *Ello psíquico*. La inclusión en las consideraciones sobre *Ello psíquico* de la importancia asignada a este *monumento recordatorio* pone en el centro de la reflexión freudiana los “dos lados” en los que se daría la forma que este “monumento” poseería de perdurar. Gracias y a pesar del carácter de la “herencia” que lleva consigo, las investigaciones realizadas por Freud en torno a la instancia superyoica hacen que la concepción de lo subjetivo que aquí se está perfilando, adquiera matices de carácter cada vez más explícitamente filosófico. Prueba del acercamiento a la filosofía inherente a la interacción entre perspectivas es la nueva crítica a Kant, también explícita en los planteamientos esgrimidos por Freud y por Nietzsche a este respecto. Tras haber aludido a esa corrección del sentido kantiano de la temporalidad en estudios anteriores, esta vez la alusión se hace en referencia a su filosofía práctica:

“así como el niño estaba compelido a obedecer a sus progenitores, de la misma manera el yo se somete al imperativo categórico del superyo”⁵⁴⁶.

Sin abandonar del todo la ambigüedad mantenida con respecto al tratamiento de los temas filosóficos, ni su declarada animadversión hacia las *abstracciones*, Freud orienta su enfoque hacia la relación de ascendencia existente entre Ello y Superyo, y enfatiza de nuevo la importancia de la cercanía existente entre ambos y las consecuencias que posee la aceptación de esta afinidad: el superyo se “sumerge profundamente (*taucht tief*)”⁵⁴⁷ en el Ello, está más alejado de la conciencia que el Yo. Tras ilustrar estas conclusiones teóricas con algunos

⁵⁴⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 42

⁵⁴⁵ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.132

⁵⁴⁶ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49

⁵⁴⁷ *Op. cit.*,50/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 285

fenómenos clínicos, Freud pasa a referirse de nuevo a algo que trasciende el marco clínico al que cada vez se ve menos reducido el sentido de lo subjetivo que se está perfilando: “un factor por así decir “moral”, un sentimiento de culpa que halla su satisfacción (*Befriedigung*) en la enfermedad y no quiere renunciar al castigo de padecer”.⁵⁴⁸ Dos perspectivas vuelven a ponerse en juego de forma casi simultánea, de modo que se hace posible diferenciar lo que algunos enfermos sienten de lo que algunos enfermos son desde la función que en esta diferencia ejercería un tema de gran relevancia en la filosofía nietzscheana, la culpa. De acuerdo con la “pérdida de nitidez” afirmada en *Psicología de las masas y análisis del yo*, el estudio de la enfermedad se va desplazando hacia el estudio de la culpa, haciendo que en este tratamiento se retomen algunas de las cuestiones que habían quedado por elaborar en las reflexiones realizadas por Freud en torno a los nexos existentes entre lo anímico, lo colectivo y la cultura. Ambas dimensiones se encuentran ahora en un mismo ámbito de cuestionamiento, dando lugar a una convergencia de planteamientos. Se desdibujan los límites que separan los ámbitos de estudio que tienen por objeto la cultura, la religión y la enfermedad, haciendo que se abran amplias posibilidades explicativas que estarían en clara conexión con las propuestas de Honneth de la que hemos partido en el establecimiento del estado de la cuestión y con “el legado” filosófico que ahí se estaría tratando de actualizar.

En esta misma línea, se van haciendo más claros los vínculos entre lo anímico y la filosofía práctica, de modo que el tratamiento de la conciencia moral que Freud había llevado a cabo en estudios anteriores entra ahora en relación con “el sentimiento de culpa normal”⁵⁴⁹, estableciéndose con ello una línea de conexión muy importante a través de la que las elaboraciones de Freud al respecto quedan vinculadas con un tema que ha poseído una gran influencia en la filosofía y la sociología contemporánea. El argumento de Freud que estamos siguiendo en estas páginas llega así a un alto nivel de complejidad en el que, nuevamente, los escritos de Kafka pueden contribuir a ilustrar los significados que transversalmente entran también en consideración cuando se leen los textos de Freud desde enfoques como el que se está proponiendo en estos epígrafes.

⁵⁴⁸ *Ibid.* / *Das Ich und das Es*, S. 286

⁵⁴⁹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.51

“No busca consuelo, no porque no lo quiera - ¿quién no lo quiere?-, sino porque buscar consuelo significa dedicar la vida a ello; vivir al borde de la existencia, fuera de ella, ya sin saber casi para quién se busca consuelo y sin estar ya en condiciones de buscar consuelo eficaz, no digo verdadero, que no lo hay.”

F. Kafka, *Él*. Anotaciones del año 1920

El yo como “ser fronterizo” (*Grenzwesen*) y la necesidad de un contrapunto.

Son pocos “los consuelos” que pueden ofrecerse a las vocaciones idealistas que busquen espacios discursivos desde los que defender las unas aspiraciones a la paz y a la felicidad que parecen haber quedado marginadas a lo anacrónico: En el yo y respecto a él hay una *instancia crítica* que le “condena” y el sentimiento de culpa es la expresión de esta *condena*. Se trata de una alusión clave, ya que sobre este efecto apoya Freud la posibilidad de sostener una tesis aparentemente “paradójica”, si no tenemos en cuenta la diferencia entre creencia, moralidad, inmoralidad y los niveles entre los que esta diferencia oscila: “el ser humano normal no sólo es mucho más inmoral de lo que cree, sino mucho más moral de lo que sabe”⁵⁵⁰. Lo paradójico se hace evidente en lo anímico, mostrando el carácter inseparable de los fenómenos sociales y culturales inherentes a estos *procesos*, cuyo estudio da lugar a una concepción de lo psíquico que deja de enmarcarse en los parámetros de la conciencia.

Dada su procedencia de lo inconsciente, el superyo es concebido como una “crítica”, percibida en el yo como sentimiento de culpa, a modo de una “sensación” (*Schuldgefühl*) que insistimos en destacar, ya que es ahí donde, reconduciendo el planteamiento en los términos manejados en su metapsicología, Freud articula argumentativamente los nexos existentes entre pulsión de muerte,

⁵⁵⁰ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.53 Teniendo en cuenta la preeminencia que está adquiriendo en su estudio la tensión entre amor y odio, conservación y destrucción, en el tratamiento de los vínculos existentes entre cada uno de estos extremos, sorprende que Freud mantenga la distinción entre creencia y saber sin revisar los presupuestos de los que se parte cuando se afirma esta interrelación. Obviando los pasos dados por Kant, esta conjunción es enunciada nada más y nada menos que en la apertura de la posibilidad de una puesta en relación de la moralidad y la sabiduría, pero en lo referente a la sabiduría - en hasta qué grado el ser humano podría ser más moral “de lo que sabe”- el texto de Freud no ofrece ninguna opción argumentativa, de modo que la vía de cuestionamiento que aquí podría abrirse se sitúa nuevamente en los márgenes en los que hemos visto que quedan apartadas algunas de las temáticas en las que podría abrirse el diálogo entre las conclusiones freudianas sobre la importancia de lo pulsional en la vida anímica y los cuestionamientos filosóficos en torno a cómo lo preintelectual incide en las concepciones de lo subjetivo que de ahí podrían deducirse.

agresión y sentido de la conciencia moral. Retomando la clasificación entre pulsiones de meta inhibida y pulsiones de meta no inhibida con las que hemos visto cómo había quedado resuelto el mantenimiento del dualismo que Freud defiende en su teoría de lo pulsional, el tratamiento de las relaciones de la moralidad (*Moralität*)⁵⁵¹ con la racionalidad y el saber se realiza a través de una asignación de grados y de formas de “moralidad” que se establece según ésta se dé en cada una de las *instancias psíquicas*:

“El ello es totalmente amoral, el yo se empeña en ser moral, el superyo puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello”⁵⁵².

A diferencia de la moralidad (ausente en el Ello), la crueldad está presente por igual en el ello y el superyo, adquiriendo una preeminencia que convierte “al odio” en aquello en lo que se pondría de manifiesto la relación existente entre ambas instancias. Retomando las consideraciones establecidas con respecto a su teoría pulsional, la causa de la agresividad sería una “desmezcla de pulsiones” (*Triebentmischung*)⁵⁵³. Contraponiéndose al sentido de esta caracterización del odio y retomando el estudio realizado al respecto en *Psicología de las masas y análisis del yo*, el Eros al que se le había atribuido la posibilidad de poner “diques al narcisismo” (*die Liebe den Narzißmus eindämmt*) convirtiéndose en “factor de cultura”⁵⁵⁴ parece que - en el caso de *la crueldad* - no podría cumplir con la función *unificadora* que Freud le había atribuido en *Psicología de las masas y análisis del yo*. La “destrucción” parece imponerse como alternativa última, donde el pesimismo de pronósticos como el que se insinúa en *De guerra y muerte* podrían alcanzar tan alto grado de cumplimiento en lo que en ellos se estaba prediciendo, que se les daría la razón a quienes clasifican el acercamiento de Freud a la cultura en las caóticas y desesperanzadas filas del nihilismo. Freud ofrece argumentos al respecto apoyándose en los términos en los que su metapsicología le facilita este objetivo: produciéndose “una desmezcla del amor en agresión” (*Entmischung der Liebe zur Agresión*)⁵⁵⁵, agresión y libido pueden darse de forma “entreverada” - como una relación de “castigo” (*Strafe*) que se da

⁵⁵¹ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 291

⁵⁵² Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.54

⁵⁵³ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 291

⁵⁵⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 98 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

⁵⁵⁵ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.55/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.292

entre el Superyo y el Yo - Las representaciones que nos hacemos del Yo y de las relaciones existentes entre ellas, van adquiriendo en este momento una mayor claridad en la forma en la que Freud las expone, respondiendo a algunas de las cuestiones que habían quedado abiertas en escritos anteriores.

No obstante, tras admitir la *debilidad* y la *dependencia* del Yo, producida por la función que el Superyo ejercería en y sobre él de acuerdo con los pasos que han sido seguidos en el epígrafe anterior, el Yo se muestra ahora también en su fuerza. La forma en la que el Yo se *nutre* de las experiencias de la prehistoria (*Vorzeit*) que se almacenan en el Ello sigue siendo “oscura” y eso dificulta el esclarecimiento de en qué puede consistir una accesibilidad que sería clave comprender a la hora de extraer las premisas con las que es necesario trabajar a fin de poner en relación estas observaciones de Freud con la concepción de lo subjetivo en la que trabaja la filosofía contemporánea actual. Freud no abandona del todo esta línea de cuestionamiento y tratando de fijar las líneas de trabajo que sería deseable articular, vuelve a recurrir a la alternativa entre dos opciones que aparecen ahora formuladas en los términos de *una inhibición/ aplazamiento* de la meta o su contrario. La disyuntiva vuelve a reformularse y ahora las opciones son las siguientes: por un camino directo o por otro camino que pasaría a través del ideal del yo, obedeciendo a las pulsiones o inhibiéndolas. Llegamos así a una caracterización del Yo en la que, al igual que lo atribuido al *concepto de pulsión* en 1915, el Yo es entendido ahora desde esta alusión a los *límites* en los que las conceptualizaciones de Freud tienden a oscilar. De acuerdo con el acercamiento que Freud realiza en *El yo y el ello*, se evoca una imagen del Yo en la que los rasgos atribuidos al Yo se recogen de una forma bastante ilustrativa en la que éste aparece como un ser “fronterizo” (*Grenzwesen*)⁵⁵⁶ en el que, a diferencia de lo operado con la definición del concepto de pulsión, “las fronteras” no se establecen ahora en torno a la interdependencia (*Zusammenhanges mit*) existente entre la representación psíquica, los estímulos somáticos internos y su alcance en lo anímico. Otras dimensiones se han introducido como parte integrante de los razonamientos de Freud y el asunto adquiere, si cabe, un grado mayor grado de complejidad. *Mediando* entre el Ello y el mundo, la voluntad del Yo (ser débil, fronterizo y dependiente) está sometida a peligrosas *servidumbres* ante las que la propuesta freudiana adquiere nuevamente el tono épico de quien a pesar de haber

⁵⁵⁶ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 293

dudado de la eficacia práctica de los “grandes ideales”, sigue aludiendo todavía a las aspiraciones que se designan en el uso de términos como “dominio”, *la conquista*: el psicoanálisis podría ofrecerse como “un instrumento destinado a posibilitar al yo la conquista progresiva del ello”⁵⁵⁷. De acuerdo con esta característica que ahora se le atribuye, el Yo trabaja como un “ser fronterizo”, una “pobre cosa”, escindida en su estructura más interna y sometida a complejas *servidumbres* que le vendrían dadas por la forma en el que este yo estaría vinculado al “mundo exterior”, la libido del ello y la severidad del superyo.

Ayudante y *siervo* del ello, Freud presenta a un Yo que “disimula”⁵⁵⁸ los conflictos que supone su dependencia de estas *servidumbres*, de modo que la adulación, el oportunismo y la mentira son a veces demasiado tentadoras para este atribulado mediador a quien autores como Kafka le hacen también dudar de la confianza en esta “conquista”, señalando una línea de cuestionamiento que todavía sería más crítica si cabe a la hora de creer y de defender la autonomía con la que este Yo podría contar para hacer uso de sus facultades. Se abre con ello el ámbito de “la paradoja”⁵⁵⁹ mostrando, frente a críticas como la realizada por Habermas al respecto, la amplitud del alcance de aquello a lo que esta *paradoja* puede estar haciendo referencia. Morir despacio a fin de no morir por vivir del todo, amar, ser amado, parecen ser algunas de las intenciones con las que Freud describe las aspiraciones que pudieran quedarle al Yo. Según Freud, las concesiones que debe realizar el Yo, en cuanto a *siervo* y *ayudante* de esencia “fronteriza”, suponen a veces un coste demasiado alto. El sentido económico de la moral actuante en el Superyo da lugar en el Yo a un “vasallaje” (*Abhängigkeit*)⁵⁶⁰ con el Superyo en el que se instaura una lógica a través de la que la concepción freudiana de lo subjetivo entra en diálogo con los cuestionamientos de la filosofía práctica. Se nos sitúa ante las dificultades que supone admitir la característica “fronteriza” de este yo, debilitado por su “otro mundo”, entendiendo la dimensión que aquí se abre como algo que está en él a la vez que le es exterior en cierta medida. Sin embargo Freud no especifica de forma clara qué peligro posee más preeminencia sobre el Yo así definido, si el exterior o el que procede de “el peligro libidinal del ello”. Dejando abierta esta consideración, Freud alude a los tipos de

⁵⁵⁷ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.56

⁵⁵⁸ *Op. cit.*, pág.57

⁵⁵⁹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 21

⁵⁶⁰ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S. 284

angustia y reconduce la argumentación hacia el estudio de los influjos de un Ello en el que se retoman las reflexiones realizadas en trabajos anteriores en torno al lenguaje, caracterizando al Ello como algo que no puede decir lo que quiere, por no haber consolidado una voluntad lo suficientemente “unitaria” (*einheitliche Wille*)⁵⁶¹. Retomando el planteamiento desarrollado en *Más allá del principio del placer*, y la “ecuación de dos incógnitas” en la que había quedado concluida la reflexión hecha al respecto en ese escrito, en las últimas líneas de *El yo y el ello* Freud alude a “una lucha”⁵⁶². Estableciendo el Eros y la pulsión de muerte como las fuerzas que combatirían en esta “lucha”, Freud ofrece la siguiente representación de aquello en lo que esta *lucha* pudiera consistir: “como si ello estuviera bajo el imperio de las mudas pero poderosas pulsiones de muerte, que tienden al reposo y querrían llamar a reposo a Eros, perturbador de la paz, siguiendo las señas del principio del placer”⁵⁶³.

A fin de comprender cuál podría ser “el papel” que la concepción freudiana del Eros podría desempeñar a la hora de buscar alternativas que no queden limitadas a la esta “lucha” en la que poco cabría decir sobre los nexos entre voluntad y palabra que dan lugar a la cultura, es necesario buscar replanteamientos y articulaciones que, partiendo de los textos de Freud que se han trabajado en estas páginas, ofrezcan las claves que serían necesarias para abrir horizontes de sentido en virtud de los que sea posible dinamizar filosóficamente los contenidos que llevamos trabajados hasta el momento. Si se logra este objetivo, *la antítesis entre lo intrapsíquico y lo social* que ha sido trabajada en los apartados 2 y 3 de esta investigación adquiere aquí una posibilidad de enfoque que no tendría que estar necesariamente en oposición con “horizontes” como los que se abren cuando desde su filosofía, Nietzsche invoca una posibilidad de “saber de libertad”⁵⁶⁴ desde una perspectiva que hallamos también trazada en el acercamiento a la crítica cultural reivindicado por Adorno: “Para quien sabe de la libertad (*von Freiheit weiß*), todos los placeres que esta sociedad tolera son insoportables, y fuera del trabajo, que ciertamente incluye lo que los burgueses dejan para el

⁵⁶¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.59/ *Das Ich und das Es*, S. 295

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.59 Siguiendo este desarrollo de Freud, la “dinámica filosófica” que Marcuse trata de extraer de este planteamiento de Freud iría en la dirección de subrayar cómo la pulsión de muerte constituiría “el principal desafío a la hipótesis de una *civilización no represiva*”. Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.131

⁵⁶⁴ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 129

término de la jornada bajo el nombre de “cultura” (*“Kultur”*), no puede entregarse a ningún placer distinto.”⁵⁶⁵

Libido y neutralización de la *pulsión destructiva*.

A pesar del escepticismo al que pueden conducir algunas de las conclusiones que podrían extraerse de la forma en la que Freud pone en relación amoralidad, hipermoralidad, masoquismo y placer, estos desarrollos nos sitúan también ante una “subjetividad en devenir” en la que, compartiendo ciertos momentos comunes entre lo que aquí cuestiona Freud y lo afirmado por Nietzsche al respecto, se evidencian los múltiples significados implícitos en la doble afirmación de ese carácter consciente e inconsciente que lleva al fundador del psicoanálisis a definir al individuo como un *Ello psíquico* en el que el yo aparece definido como “un ser fronterizo”. Debatiéndose entre la amoralidad y la hipermoralidad, el sentido del Yo así definido pone en duda “el principio del placer” que *le gobierna* haciendo que nos replanteamos en qué podría consistir el motor de unas aspiraciones que, lejos de quedar descartadas del núcleo de las consideraciones freudianas sobre lo anímico, hacen posible la activación de “la dinámica”⁵⁶⁶ que propuestas como las de Marcuse y Honneth invitan a introducir en el pensamiento filosófico actual.

Tras la redacción de *El yo y el ello*, Freud retoma algunos de los cuestionamientos planteados en 1920 y ahonda en los efectos que supone el cuestionamiento del principio del placer sobre un “yo”, constituido según las características apuntadas en el seguimiento que hasta ahora llevamos realizado de su obra. Partiendo de la observación de una aspiración masoquista en la vida pulsional, tras haberla observado en escritos anteriores como *Tres ensayos sobre teoría sexual*, *Pulsiones y destinos de pulsión* y *Pegan a un niño*, este descubrimiento es contrastado ahora con las conclusiones desarrolladas en relación a la teoría pulsional y “al conflicto” del que Freud intenta hacerse cargo con esta teoría. Con ello, el nexo entre masoquismo y lo originario se articula ahora señalando el carácter *enigmático* de la existencia de la aspiración masoquista en la vida pulsional de los seres humanos. *Narcotizado*, en cuanto a “guardián de nuestra

⁵⁶⁵ *Ibid.* / W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S. 241

⁵⁶⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 122

vida anímica”⁵⁶⁷, el principio del placer es estudiado desde la prioridad conferida al dolor y al displacer y desde el estudio de la influencia que la aspiración masoquista poseería sobre estos efectos. Poniendo ahora el acento en estos dos extremos de la tensión, es reconsiderada la naturaleza de las relaciones existentes entre principio del placer, pulsiones de muerte y unas pulsiones de vida que aparecen unificadas con lo erótico y lo libidinoso, de acuerdo con el carácter “unitario” atribuido a la libido en el trabajo realizado en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Recogiendo la distinción a la que se había llegado en *Más allá del principio del placer* en relación a la reformulación que Freud había realizado allí de su dualismo pulsional según las conceptualizaciones que hemos presentado esquematizadas en los Cuadros 1 y 2 de esta investigación, principio del placer y principio de realidad son ahora puestos en relación a partir de aquello con respecto a lo que ambos principios realizan una función u otra de “subrogación” (*vertritt den Anspruch*)⁵⁶⁸: como *guardián de la vida*, el principio del placer representa la exigencia de la libido a la vez que, modificándola según las exigencias del mundo exterior, el cumplimiento de estos procesos de transformación libidinal lleva al principio de realidad. Es así cómo, de acuerdo con esta nueva formulación paradójica del asunto, en función de esta alternancia entre subrogación y transformación en la que se da este proceso con el que Freud entiende los nexos existentes en el psiquismo entre placer y realidad, la tarea de la libido es definida ahora como una neutralización de los efectos destructivos que en 1924 Freud está asociando con la naturaleza en la que anteriormente había quedado descrita la pulsión de muerte. De esta forma el núcleo de la pregunta sobre “la tarea” a la que venimos haciendo referencia en nuestra investigación, se desplaza progresivamente hacia la intelección de las funciones que la libido podría cumplir frente a una puesta de manifiesto de la agresividad y de la destructividad que fue ensalzada por Adorno en favor de Freud como: una utopía tomada con “amarga seriedad”⁵⁶⁹.

Si ahondamos en la dialéctica que tendría lugar en el acento puesto por Freud sobre el factor destructivo inherente a nuestro psiquismo, si seguimos esta línea del argumento esgrimido en *El problema económico del masoquismo*, podemos reparar en cómo la tarea que se le asigna a la libido en este momento de la

⁵⁶⁷ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE XIX, pág. 165

⁵⁶⁸ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S. 300

⁵⁶⁹ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “El psicoanálisis revisado” pág. 35

teorización freudiana consiste en: “volver inocua” (*unschädlich*) “la pulsión destructora” (*destruierende*)⁵⁷⁰. Desviando *hacia fuera* el carácter destructivo de lo pulsional, la función de la libido consistiría en contrarrestar el daño inherente a la destructividad transformando esta fuerza pulsional en una *pulsión de apoderamiento* (*Bemächtigungstrieb*), que Freud equipara con la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*)⁵⁷¹, ofreciendo, a través de la terminología elegida, nuevas muestras de las implicaciones existentes entre estas conceptualizaciones y la filosofía nietzscheana. Encontramos de nuevo el uso de una terminología a través de la que, aunque el nombre de Nietzsche no sea mencionado de forma explícita, se evidencia el acercamiento de los textos de Freud a un diálogo con los filósofos y con sus *contradicciones*, que cada vez se expresa de una forma más clara. Tras establecer este paralelismo entre pulsiones de apoderamiento y voluntad de poder, la existencia de un sentimiento (*Gefühl*) de culpa es puesta en relación con el masoquismo y con los restos de destructividad que no habrían podido ser exteriorizados, afirmando a partir de este nexo entre sentimiento de culpa y destructividad no exteriorizada ese carácter previo de lo pulsional con respecto a lo ético que Freud ya había apuntado en trabajos anteriores: la renuncia pulsional es anterior al *reclamo ético* (*sittliche Anforderung*)⁵⁷². “El reclamo” de las costumbres no sería el motivo, sino la consecuencia de “la amarga seriedad” con la que la reflexión freudiana obliga a acometer la tarea de afrontar las *transformaciones* con las que el sentido de lo utópico podría contrarrestar el efecto de las verdades que su concepción de lo subjetivo pone bajo sospecha. Invirtiendo la consecuencia en causa, “la renuncia pulsional” se convierte al hilo de estas reflexiones iniciadas por Freud en 1914, en lo primero que debería ser considerado a la hora de valorar las influencias existentes en las relaciones entre la subjetividad, la cultura, sus costumbres y sus exigencias. Llegamos así a un momento en el que “la paradoja” que podría suponer la afirmación de ese “otro

⁵⁷⁰ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 169/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.303

⁵⁷¹ *Ibid.* Subrayando las correlaciones existentes entre el sentido del „poder“ que se estaría designado en los términos empleados por Freud en esta enumeración y poniendo en relación la filosofía nietzscheana con la posibilidad de una crítica a “las políticas de la identidad”, V. Lemm llama la atención sobre la diferencia que existiría entre la concepción del “poder” (*Macht*) y un sentido del “dominio” que si se asume acríticamente, colapsaría la posibilidad de articulación que aquí estamos ensayando en vías a conciliar estas elaboraciones de Freud y sus momentos de convergencia con la filosofía nietzscheana con “la idea de una nueva Ilustración” en la que la Teoría crítica de Adorno podría ser actualizada como *un proyecto afirmativo*. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 140.

⁵⁷² Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 176/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.309

mundo exterior” del yo en el yo, lejos de detener la progresión del argumento sobre el sentido de lo subjetivo que aquí podría estar entrando en juego, nos sitúa en un interesante momento de confluencia entre ámbitos de investigaciones y argumentaciones. Desde ahí, Freud defiende la prioridad de lo pulsional en la vida psíquica y social del individuo haciendo que se evidencie una coincidencia con algunos de los puntos de partida más importantes de la crítica Nietzsche al conocimiento. Sobre esa crítica se lleva a cabo una afirmación del sentido de lo subjetivo que se realiza de acuerdo con unas consignas que no es difícil poner en diálogo con la forma en la que el último Adorno articuló en su *Teoría Estética* los nexos entre subjetividad, cultura y “filosofía de lo nuevo”:

“Hay giros y ocurrencias del espíritu, hay sentencias, un pequeño puñado de palabras, en que una cultura entera, una sociedad entera quedan cristalizadas de repente”⁵⁷³.

Las investigaciones freudianas sobre lo anímico, y el sentido de lo subjetivo que de ahí se deduce, nos llevan hacia una concepción de la vida y la muerte que posee unas consecuencias teóricas que está por ver hasta qué punto pueden deslindarse de la práctica que hace posible que podamos trabajar *filosóficamente*⁵⁷⁴ con ellas. Vida, teoría, actos y argumentos se integran cuando asumimos esta perspectiva desde la que se nos coloca ante una concepción de “la conciencia” que antes que por su aspiración a la moralidad o a los ideales culturales, se lleva a cabo desde “sensaciones” y desde estados que trascienden los marcos de lo teórico, remitiendo al espacio mismo en el que se juega su posibilidad y su imposible: el dolor, el sufrimiento, los continuos fracasos del sentido común, de la razón y de sus “intenciones”. Sin temor a manifestar de forma explícita la afinidad existente entre las dimensiones que interactúan en la lógica con la que está proponiendo abordar las relaciones entre pulsión y costumbres éticas, Freud no duda en retomar sus alusiones en relación con los nexos existentes entre la comprensión psicoanalítica de la instancia superyoica y la filosofía kantiana e incide en cómo el imperativo categórico de Kant podría entenderse como *herencia del Complejo de Edipo*⁵⁷⁵. Apoyándose en la conjetura histórica del complejo de Edipo realizada en el cuarto ensayo de *Tótem y Tabú*,

⁵⁷³ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 184 Aforismo 235

⁵⁷⁴ El modo en el que se invita a concebir y a practicar este “trabajo filosófico” será una de las líneas hacia las que se orientarán las conclusiones de esta investigación.

⁵⁷⁵ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 173

Freud caracteriza este complejo como: “la fuente de nuestra eticidad (*Sittlichkeit/Moral*) individual”⁵⁷⁶. Invirtiendo la línea causa - efecto desde la que se habían tendido a abordar en la modernidad las cuestiones relacionadas con la filosofía práctica, hallamos aquí una reconsideración de esta perspectiva en la que, en línea con el planteamiento con el que Honneth inicia su estudio, *cristalizan* unas relaciones entre “patología social” y “falta de racionalidad”⁵⁷⁷ que estamos viendo cómo son abordadas por el fundador del psicoanálisis cada vez con un menor temor al reto especulativo que aquí va entrañado. El recorrido que llevamos realizado a través de los textos de Freud en los que se lleva a cabo un planteamiento de las relaciones existentes entre lo inconsciente y “la razón”, nos sitúa así ante una eticidad que está constituida en su lógica más interna por el influjo de unas “personas” que en cuanto ejercientes de *una acción eficaz dentro del superyo*: “pertenecen además al mundo exterior real”⁵⁷⁸.

Con estas afirmaciones Freud está realizando un paso que es decisivo para la intelección de cuál es la tensión que se da entre lo intrapsíquico, lo social y el sentido de “la utopía” que de ahí podría deducirse. Nuevamente, la apelación a la instancia superyoica posee una gran importancia para este tránsito y se trata de una apelación en la que, a diferencia de lo que ocurre en escritos anteriores, el peso de la investigación se inclina ahora sobre la consideración de un “mundo real” que adquiere ahora prioridad sobre los “procesos de pensamiento”. De este modo, la labor clínica del psicoanálisis contribuye a poner de relieve una influencia del “mundo exterior” sobre el paciente que iba a llevar a Freud a adentrarse en los tortuosos caminos del “experimento”⁵⁷⁹ en el que vamos a profundizar en las páginas que siguen.

⁵⁷⁶ *Ibid.* / Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁵⁷⁷ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 30

⁵⁷⁸ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, pág. 173 Este inciso de Freud permite ahondar a su vez en la crítica llevada a cabo por Adorno al psicoanálisis freudiano por haber “frenado” la posibilidad de convertir la crítica al Superyo en una “crítica a la sociedad que lo produce”. W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág. 253

⁵⁷⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

6. “EL GRAN EXPERIMENTO DE LA CULTURA”: LÍMITES Y FUNCIONES DE LA *DESILUSIÓN*.

“El reclamo de lo nuevo” y el *poder oculto* de la tradición: “una perfecta máquina infernal” trabajando en nosotros.

Es como si una persona debiera subir cinco escalones bajos de una escalera, y por el contrario otra sólo uno, pero tan elevado (por lo menos para él) como todos los cinco.

F. Kafka, *Carta al padre*

*La afrenta psicológica*⁵⁸⁰ a “la soberanía del yo” de la que nos hemos ocupado en la Parte I de nuestro estudio, pone al descubierto la existencia de un “mundo exterior” en el Yo del que el Yo no parece poder desprenderse, dando lugar a una de las contradicciones en la que se instauraría el paso de la filosofía moderna a una *actualidad* en la que estaría por ver si la filosofía contemporánea ha logrado o no integrar en su proceder las exigencias críticas inherentes a estos desarrollos. Nos colocamos así ante *procesos* en los que puede quedar coartado el cumplimiento de unas *aspiraciones* que ciertas filosofías siguen concibiendo como imprescindibles a la hora de oponer resistencia a “la última palabra”⁵⁸¹ en la que podría quedar clausurado un esfuerzo, al que los escritos de Kafka contribuyen a dar voz.

El cierre de las vías argumentativas que se precisarían a fin de poner en relación la concepción de lo subjetivo que de aquí se deriva y las exigencias filosóficas a las que venimos aludiendo, sería inevitable si Freud no hubiera ahondado en unas líneas de investigación que estaban llamadas a conectar estas cuestiones con el “factor de cultura”⁵⁸² que permitiría conciliar los desarrollos de la teoría freudiana que se han trabajado hasta el momento con las problematizaciones filosóficas con las que esta teoría puede ponerse en diálogo. Entrando en relación con las conclusiones extraídas en *El yo y el ello*, en cuanto a representante del “mundo

⁵⁸⁰ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

⁵⁸¹ W. Adorno Th., *Notas sobre literatura: “Rastros de Bloch”*, pág. 241

⁵⁸² Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 98 / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

exterior real” el superyo es también definido en 1924 conforme a un “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ichs*)⁵⁸³ que, vinculándose con la *tarea* asignada a la libido en *Psicología de las masas y análisis del yo* en virtud de los procesos de “borrado” (*ausgelöscht wurden*) que en este texto se pusieron de manifiesto⁵⁸⁴, poseerá una gran importancia para el posicionamiento con respecto a “las ilusiones” culturales que Freud iba a expresar años más tarde. Se trata de un posicionamiento en el que, tal y cómo va a mostrarse en lo que sigue, se confirma la pertinencia de la observación apuntada por Honneth cuando alude a *la oposición*⁵⁸⁵ existente entre la imagen del ser humano ofrecida por Freud en algunos momentos de sus investigaciones y el pesimismo de la teoría de la cultura que se derivaría de esta “imagen”. Para poder operar con esta “oposición” de una forma que esté en consonancia con los objetivos de esta investigación, es preciso seguir atendiendo a la “ampliación”⁵⁸⁶ teórica implicada en la relación establecida por Freud entre Eros y libido y a cómo Freud extrae de ahí un *factor de cultura* en el que, asignándosele la función de neutralizar las tendencias destructivas de la pulsión de muerte, va fijándose progresivamente en su teoría un “sentido del afuera” en virtud del que Freud inscribe la influencia del “mundo real” en la profundidad de lo psíquico. Insistimos de forma recurrente en la existencia de esta línea de elaboración en los escritos de Freud que estamos trabajando porque es ahí donde puede encontrarse la conexión entre las críticas a la actualidad intelectual de las que hemos partido en el establecimiento del Estado de la Cuestión y los elementos para una lectura de los escritos de Adorno con la que poder ofrecer una alternativa filosófica a algunas de las problemáticas que se ponen de manifiesto en relación con la concepción de lo subjetivo y con el sentido del pensamiento filosófico que sería capaz de integrar en su proceder las consecuencias que esta concepción nos llevaría asumir. Nos encaminamos por tanto hacia el establecimiento de un sentido que permitiría impulsar el trabajo con estas teorías de acuerdo con un enfoque en el que quede recogida *la subversión* inherente a los acercamientos de Freud y de Nietzsche a la dimensiones de *lo humano*. Vinculándose con las llamada realizada por Nietzsche en *Así habló*

⁵⁸³ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX ,pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁵⁸⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 - 41

⁵⁸⁵ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.153

⁵⁸⁶ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 87

Zaratustra y en *Más allá del bien y del mal* a una “filosofía del futuro”⁵⁸⁷ y con el sentido de *lo nuevo* que impulsa esta llamada, Freud describe lo que aquí podría estar en juego.

Pese a que la exposición se lleva a cabo inscribiéndose en el marco de una defensa de la práctica clínica propia del psicoanálisis, el encabezamiento del argumento llama la atención por la forma en la que se conjugan en él elementos de las consideraciones freudianas sobre lo intrapsíquico y categorías de gran importancia en las investigaciones filosóficas actuales, como es aquella a la que se remite con la mención a la noción de “lo nuevo”: “el reclamo (*Anspruch stellen*) que lo nuevo dirige a la vida anímica”⁵⁸⁸. Dos son las reacciones sobre las que este “reclamo” estaría actuando, y es hacia la segunda de ellas hacia la que nos orientando nuestra investigación. De acuerdo con el ordenamiento entre narcisismo primario y narcisismo secundario según la inferencia del sentido del “origen” trabajada en el primer subapartado, estas dos opciones se suceden también en relación a dos momentos según el grado en el que esas reacciones participen de lo originario o de un segundo momento en el que el estudio de Freud adquiere importantes afinidades con los marcos de cuestionamiento cultural de los que hemos partido. La novedad conlleva “gasto psíquico”, “inseguridad” y angustia en las expectativas. Sin embargo, a su vez, Freud abre una brecha en este panorama en el que no existiría salida alguna para la creatividad y realiza el siguiente inciso, oponiendo la posibilidad de “una conducta contraria”: “un hambre de estímulos que se precipita sobre lo nuevo por el mero hecho de ser nuevo”⁵⁸⁹. Asistimos así al interesante proceder de una argumentación a través de la que las consideraciones realizadas en torno a lo intrapsíquico se adentran progresivamente en la pregunta sobre cuál sería la incidencia que “la realidad” ejercería sobre el funcionamiento y la naturaleza de estas fuerzas anímicas en las que Freud había centrado el trabajo en la defensa de sus teorías. De esta forma, lo que se pone al descubierto es el supuesto de una “interioridad” que es ahora despojada de la ingenuidad de ser asumida como una posibilidad de autoconciencia cuyas fisuras ponen de relieve concepciones como las que están siendo trabajadas en esta investigación.

⁵⁸⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 68 Aforismo 210

⁵⁸⁸ Freud, S., *Las resistencias contra el psicoanálisis*, AE . XIX, pág. 227

⁵⁸⁹ *Ibid.*

El recorrido realizado es ya lo suficiente extenso como para haber trazado en él una sucesión de negaciones que conviene que tengamos en mente a fin de tratar de afianzar el elemento afirmativo que quisiéramos salvar del posicionamiento crítico que la teoría freudiana representaría: no somos un *yo soberano*, la conciencia no es algo dado, vida y muerte no convergen en nosotros a modo de extremos irreductibles de los que pudiera sernos posible tomar la distancia que sería precisa para poder hablar de placer y displacer con la neutralidad de quien no se ve afectado por las sensaciones que toman nombre en cada una de estas dos alternativas. No obstante, con esto no finaliza la crítica; lejos de eso, se invierten sus fundamentos y tiene lugar otra línea de cuestionamiento que viene dándose de forma simultánea desde el mismo momento en el que, en 1914, Freud formulaba la “pregunta”⁵⁹⁰ en torno a unas relaciones existentes entre narcisismo, libido, vida anímica y “objetos del mundo real”. Relaciones de las que, como venimos comprobando al hilo de los textos de Freud que se están comentando, ya se estaban infiriendo algunas de las características con las que en 1923 Freud describe el influjo de la instancia superyoica en los siguientes términos:

“Pero esas mismas personas que, como instancias de la conciencia moral, siguen ejerciendo una acción eficaz dentro del superyo después que dejaron de ser objetos de las mociones libidinosas del ello, pertenecen, además, al mundo exterior real (*der realen Außenwelt*)”⁵⁹¹.

Hallamos en la filosofía nietzscheana nuevas correspondencias con lo que aquí se está afirmando, concretamente, en la “dureza y crueldad” en el manejo de la psicología de las que Nietzsche hace gala en *Más allá del bien y del mal*: “no es posible en modo alguno que un hombre no tenga en el cuerpo las propiedades y predilecciones de sus padres y sus antepasados”⁵⁹². En *Ecce homo* Nietzsche llega a dejar un testimonio autobiográfico que, además de confirmar la afinidad teórica que aquí podría trabajarse, sorprende por el tono irónico con el que se da en este fragmento la conjugación entre biografía y certeza que es característica de un gran número de pasajes de las obras del defensor de lo Sobrehumano, a pesar de lo humano y también en ello: “confieso que la objeción más honda contra

⁵⁹⁰ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

⁵⁹¹ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE .XIX ,pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁵⁹² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.233 Aforismo 264

el “eterno retorno”, que es mi pensamiento auténticamente abismal, son siempre mi madre y mi hermana”.⁵⁹³

Cuando se analizan con el debido detenimiento y desde la perspectiva precisa, hay algo en los descubrimientos del fundador del psicoanálisis en lo que el entusiasmo filosófico tiende a amortiguarse. Nietzsche lo deja advertido en el Prólogo a *Así habló Zaratustra* y es algo que no deberíamos dejar de tener en cuenta a la hora de valorar a partir de obras como las de Freud y Nietzsche, cuál es el sentido de lo humano al que aquí se apunta y cuál es el factor cultural que iría ligado con este “sentido”. En los siguientes epígrafes va a profundizarse en esta interrelación, a fin de ahondar en qué es lo que se juega en este sentido, cuando partiendo de él tratamos de apuntar a posibilidades “más altas” de *elevación*. Aunque el tono con el que aborda Nietzsche la cuestión parece más convincente y entusiasta, numerosas afirmaciones son pertinentes a la hora de advertir la cautela con la que habría que obrar si decidimos adentrarnos en estos ámbitos de cuestionamiento: “el hombre (*Mensch*) es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre (*Übermensch*)”. La consigna es conocida y habitual en los círculos de discusión sobre esta temática nietzscheana. No obstante, Nietzsche lo apunta a renglón seguido y es necesario no dejar de tenerlo en cuenta: esa cuerda está “sobre un abismo” (*über einem Abgrunde*)⁵⁹⁴. En el libro cuatro, siguiendo esta línea argumentativa en la que se ponen en conexión la concepción nietzscheana de lo animal, el sentido de lo sobrehumano y la dimensión abismal sobre la que se lleva a cabo la afirmación de esta implicación clave, Zaratustra insta a “los hombres superiores” a ver ese abismo “con orgullo”, y, dicho esto, llama a una “honestidad” que ejerce una función muy importante en el establecimiento de las conclusiones a las que nos estamos acercando en estas páginas. Tiene lugar así una llamada que está por ver en qué grado podría ser recogida en el quehacer filosófico actual. Se invoca ahí un sentido de la razón que hay que mantener “secreto”, una sana “(*gutem*) desconfianza” ante “el animal interior” que crece en la soledad de cada quien. El momento de conexión con lo que se lleva trabajado en estas páginas en torno a las implicaciones culturales que posee el manejo realizado por Freud de la instancia superyoica, y la forma en la que la consideración de esta instancia está íntimamente vinculada con la crítica

⁵⁹³ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 25

⁵⁹⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.38/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.16

cultural que Freud iba a realizar en escritos posteriores, permite apuntar hacia la comprensión de cómo en ese *animal* cohabitarían también: *los vicios de vuestros padres*.⁵⁹⁵ “Una perfecta máquina infernal”⁵⁹⁶ trabaja en nosotros, si deseamos aprender algo sobre en qué podría consistir este “funcionamiento” poniéndolo en relación con la sabiduría que los textos de Freud aportarían a este respecto. Con ello, lo que llevamos trabajado a través de los textos de Freud entraría nuevamente en conexión con momentos de desarrollo que poseen una importancia clave a la hora de estudiar la filosofía nietzscheana. Un ejemplo de esta afinidad de contenidos existente en las elaboraciones de Nietzsche y Freud, lo hallamos cuando Nietzsche realiza una reflexión autobiográfica en *Ecce homo*, y procede a aceptar cuál sería “la objeción más honda” al más abismal de sus pensamientos.

Si, en línea con las conclusiones a las que estamos llegando en el seguimiento de las conceptualizaciones realizadas al respecto por Freud en los textos elegidos para trazar el itinerario de esta investigación, a modo de ensayo, nos permitimos psicologizar a Nietzsche (en el sentido “profundo” atribuido por Freud a esta disciplina) y hacemos a Freud “filosofar”, testimonios como el que nos ofrece la osada generosidad con la que Nietzsche tiende a escribir para sus “lectores”, imponen una cautela muy sutil a nuestros intentos de actualizar pensamientos como los que estamos tratando de comprender en estas páginas. Nos colocamos ante “una antítesis profunda”, “una blasfemia”, ante la que concepción freudiana del influjo consciente e inconsciente de lo superyoico sobre el yo podría ofrecer algo con lo que complementar esta posible “objeción” contra el “eterno retorno” que Nietzsche *confiesa* en *Ecce homo*: “Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, - creer que yo estoy emparentado con tal canaille sería una blasfemia contra mi divinidad”⁵⁹⁷.

⁵⁹⁵ *Op. cit.*, pag. 396/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.363

⁵⁹⁶ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 25

⁵⁹⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 25 En *Lo ominoso* Freud lo afirma de forma explícita, ofreciendo un interesante contrapunto en el que anunciando los desarrollos que estaba llevando a cabo en *Más allá del principio del placer* en torno a la pulsión de muerte, proporciona un interesante material desde el que poder abordar esta “blasfemia”. Indicando la existencia de algo que tendiendo “compulsivamente” a la repetición, tal vez debería no repetirse tanto: “en el inconsciente anímico, en efecto, se discierne el imperio de una compulsión de repetición que probablemente depende, a su vez, de la más íntima de las pulsiones.” Freud, S., *Lo ominoso*, AE XVII, pág.238.

Seriedad, salud y pensamiento filosófico: la verdad como *constelación en devenir*.

En consonancia con el cuestionamiento al que invita este testimonio de Nietzsche, en su trabajo sobre el masoquismo de 1924, Freud señala unos rasgos de la inserción del individuo en la cultura que empiezan a adquirir una marcada relevancia en estos años de su producción intelectual. Una de las áreas de investigación se abre cuando Freud incide en cómo en el “mundo exterior real” al que pertenecen las “*personas*” que ejercen “una acción eficaz dentro del superyo”⁵⁹⁸, surge “un poder” (*Macht*): “tras el que se ocultan todos los influjos del pasado y de la tradición”⁵⁹⁹. Subrayamos la significación que se le confiere a la noción de “tradición”, dado el vínculo que lo que connota este término posee con la crítica cultural a la que los textos de Freud se están orientando en estos años, dando lugar al los nexos con las filosofías de Nietzsche y Adorno que estamos tratando de articular en estos apartados.

Freud alude al término “tradición” (*Überlieferung*), poniéndolo en relación con una consideración en la que “el sadismo moral” es caracterizado a partir de su relación con la primera renuncia a lo pulsional en la que se crearía la eticidad. Fijando este enfoque a través de este nexo entre filosofía práctica y consideración de lo *preintelectual*⁶⁰⁰, el planteamiento de Freud se centra en “el acuerdo” que se produciría en la afirmación de *una sofocación cultural de las pulsiones* a partir de la que es posible estudiar las relaciones existentes entre el “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ichs*)⁶⁰¹ y el mundo exterior que constituye a este “yo” cuando es estudiado como “ello psíquico” e individuo condicionado por “el alma de la masa”. Tal y como hemos indicado en el trabajo realizado en el tratamiento de la forma en la que se aborda en la obra de Freud esta concepción de lo colectivo, la *masa* “altera”⁶⁰² el sentido de la definición del “individuo” como ser aislado supeditado a *la legalidad* que le emparentaría con esa amenaza de lo “inanimado” que llevó a Freud a conectar lo intrapsíquico con un sentido de la metapsicología

⁵⁹⁸Freud, S., *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, pág. 173

⁵⁹⁹ *Ibid.* / Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁶⁰⁰ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág 141

⁶⁰¹ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁶⁰² Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 63

para el que es imprescindible el sentido del “amor” que en la antigüedad convirtió el saber en filosofía. Retomando el cuestionamiento que se señala en esta “alteración”, en *La negación* Freud reemprende el estudio de sus efectos sobre lo anímico, encaminándolos ahora hacia una explicación de cómo se ven afectados “los procesos de pensamiento”. Preguntándose cómo puede irrumpir en la conciencia “un contenido de representación o de pensamiento (*Gedankeninhalt*) reprimido”⁶⁰³ y cómo “la aceptación intelectual” podría suponer una forma de hacer frente a esta *irrupción*, hallamos en el planteamiento que Freud realiza aquí de la cuestión, un acercamiento más benévolo a la valoración del sentido y las funciones que podría poseer *lo intelectual*. Abordando desde otro enfoque las relaciones entre lo inconsciente, la subjetividad y la cultura en la que estos vínculos se pondrían de manifiesto, las representaciones son entendidas como repeticiones de la percepción⁶⁰⁴ y la cuestión del afuera y del adentro es definida conforme a la siguiente consideración de la relación entre pensamiento y realidad:

“Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí afuera”⁶⁰⁵.

De esta forma, retomando las conclusiones a las que había llegado en 1914 en relación con el narcisismo, la argumentación de Freud sobre lo subjetivo se sitúa en la afirmación de algo previo a la representación a partir de lo que también se pone en duda una de las oposiciones claves de la teoría del conocimiento moderna: “la oposición (*Entfremdung*) entre subjetivo y objetivo no se da desde el comienzo. Sólo se establece porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido”⁶⁰⁶.

⁶⁰³ Freud, S., *La negación*. AE XIX, pág. 253/ *Die Verneigung*, S.321

⁶⁰⁴ R. Gasser estudia en su investigación cómo en la teoría del conocimiento que aquí entraría en juego, al ser comparada con el posicionamiento mantenido por Nietzsche a este respecto, pueden hallarse importantes puntos de conexión entre ambos autores. Además de en algunas de las obras a las que estamos haciendo referencia, Gasser se apoya en una declaración realizada por Freud y recogida en *Die Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung* según la que coincidiría con Nietzsche en la afirmación de que lo humano crea “un mundo moral de sombras” a través de la proyección de sustancias percibidas de forma endopsíquica. *Die Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, a. a. O., Band 2, S. 27 f. Citado en Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, S.257

⁶⁰⁵ Freud, S., *La negación*. AE XIX, pág. 255

⁶⁰⁶ *Ibid.* / Freud, S., *Die Verneigung*, S.323 Este inciso de Freud posee una preeminencia muy destacable en la forma en la que Adorno desarrolla su crítica del conocimiento enfatizando el “equivoco” que sería inherente a la conjunción de los términos *sujeto* y *objeto*. Lejos de anteponer la distinción entre sujeto – objeto que aquí se presupondría, Adorno profundiza en la forma en la que las significaciones asociadas a esta “oposición” se implicarían *recíprocamente*, sentando con ello una de las premisas clave para la afirmación de “lo no idéntico” que tendría que prevalecer como finalidad de la filosofía. W. Adorno, Th. *Dialéctica negativa*, pág. 150. W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 143. En *Teoría*

De acuerdo con lo enunciado en el establecimiento del Estado de la Cuestión, ahondar en los estudios sobre metapsicología de Freud, hace posible que, podamos indagar en cómo, al ser considerada desde la perspectiva filosófica que estamos trabajando, en la “irracionalidad” señalada en estudios como los de Honneth y Jameson se pondría de manifiesto una “deformación de la racionalidad”⁶⁰⁷ para cuyo tratamiento los estudios de Freud ofrecen elementos de análisis muy pertinentes. Desde esta doble disposición puede mantenerse el propósito de una actualización del trabajo con de las vías que aquí podrían abrirse. No sólo por erudición, sino también para poder entender y entendernos en los contextos en los que se manifiestan esta *patología* y esta *irracionalidad*, a veces con una desesperación tal, que ambos fenómenos llegan a confundirse hasta una indistinción que imposibilita cualquier tipo de progreso en una dirección diferente a la de las causas que podrían estar propiciando “la enfermedad” desde la que Nietzsche instaba a la filosofía a revisar sus supuestos y sus formas de proceder en un mundo en el que la salud se descubre como condición indispensable para un pensamiento coherente, algo para lo que se requiere “una gran seriedad”⁶⁰⁸ desde la que la filosofía nietzscheana apunta a “un tipo”⁶⁰⁹, tras cuyo “asalto” se le ocurrió: “todo el primer Zaratustra”. Nietzsche describe en *Ecce homo* cómo tuvo lugar esta “ocurrencia”, explicando cuál sería el “presupuesto fisiológico” que posee un “tipo” capaz de producir tal efecto. La aspiración a lo nuevo coincide con “la meta”, “el remedio” y “la salud” que se enuncian en esta conjunción entre la seriedad y la salud en la que convergerían las vías de los pensamientos de Freud y de Nietzsche que estamos trabajando en esta investigación: “una salud más fuerte, más perspicaz, más osada, más alegre que todas las saludes existentes hasta el momento”⁶¹⁰.

Vinculándose con “el giro”⁶¹¹ al que alude Nietzsche en las últimas frases del aforismo al que se ha hecho referencia a fin de ilustrar cuál sería “el presupuesto fisiológico” que estaría entrando en juego en el sentido de “lo grande” al que se alude en estas teorizaciones, “la alteración” que el pensamiento freudiano pone al

estética es recurrente la alusión a esta vía de cuestionamiento en la que, como veremos, es posible hallar una clave de conexión entre los epígrafes que en esta obra se presentan en parataxis y el posicionamiento estético de Adorno en relación con los desarrollos del pensamiento contemporáneo.

⁶⁰⁷ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 73

⁶⁰⁸ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.97/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/EH>

⁶⁰⁹ *Op. cit.*, pág.95

⁶¹⁰ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 839. Aforismo 382

⁶¹¹ *Op. cit.*, pág. 840 Aforismo 382

descubierto en lo más interno de nuestra estructura psíquica, también se da en aquello que tendemos a creer que constituye lo más incondicional de nuestra intimidad y nuestros hábitos más cotidianos. Ya sea como “herencia” ⁶¹², como instancia o como abstracción más o menos brillante, lo que pensamos, lo que lo hace posible, está hecho de algo que no somos y de lo que a la vez debemos liberarnos no por moralidad, sino por angustia. Con *temor y temblor*⁶¹³ y de acuerdo con “la inversión” ⁶¹⁴ de planteamientos relacionados con concepciones de lo subjetivo como la que puede proponerse desde el trabajo con la obra freudiana, el pensamiento que toma su fuerza de estos planteamientos ya no puede presuponer como algo dado la subjetividad de la que cree partir. Con ello, estos desarrollos nos conducen hasta un momento en el que estamos en condiciones de entender “la subversión del sujeto” atribuida por algunos estudiosos⁶¹⁵ de la cuestión al sentido lo subjetivo que aquí se estaría proponiendo. Como veremos en lo sucesivo, por más que tendamos a ella y por más que nos parezca lícita y acaso necesaria esta aspiración, la cultura tampoco nos va a garantizar que estemos a salvo de los *peligros*⁶¹⁶, y de las *contradicciones* que esta perspectiva asume en la misma lógica desde la que se traza la posibilidad del “quizás” con el que Nietzsche hace el llamamiento a *la filosofía del futuro*, un futuro en el que lo que *todavía* está *sin probar* coincidiría con “lo nuevo”. Por este motivo y a pesar de los momentos en los que vemos que “los reclamos” de lo ético son puestos en suspenso en la obra de Freud, debemos estudiar estos desarrollos tratando de mantener la tensión entre la visión pesimista que podría deducirse de las conclusiones psicológicas y culturales a las que llevan estos desarrollos y la importancia que a su vez poseen en la obra de Freud “las representaciones culturales y éticas del individuo”⁶¹⁷. Tras haberse referido en 1914 a estas *representaciones* entendiéndolas como parte integrante de un conflicto que estaría

⁶¹² Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49 / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.285

⁶¹³ Profundizando en este carácter de origen atribuido a la angustia en la formación de la conciencia moral, en *Patologías de la razón* Honneth abre una vía de investigación afín a los desarrollos a los que estamos llegando, señalando las similitudes existentes entre el aspecto formal de la relación del individuo consigo mismo a la idea expuesta por Kierkegaard al respecto. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.158.

⁶¹⁴ Freud, S., *La negación*. AE XIX, pág. 255

⁶¹⁵ En una obra escrita seis años antes de *El desprecio de las masas*, Sloterdijk menciona este “sentido”, exponiéndolo a modo de preámbulo para el estudio de “las fuerzas impersonales” con las que a modo de “desrealización ontológica”, podría tener lugar en la obra de Nietzsche esta “subversión” a la que Sloterdijk se refiere como un escándalo psicológico – cultural a través del que en la filosofía de Nietzsche “podría haberse cumplido una empresa más importante que la del socavamiento de la subversión del sujeto en el sentido psicoanalítico del término”. Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, pág..47

⁶¹⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.23

⁶¹⁷ Freud. S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 90

en la génesis de la consideración de la patología, la confluencia entre dimensiones que se evidencia en los textos de Freud de los años veinte hace que se ponga de manifiesto el efecto de una represión que además de patógena, influye decisivamente en *la vida anímica normal* y en los contextos socioculturales en los que ésta se desarrolla. Con ello, la concepción de lo subjetivo que aquí se perfila nos sitúa así ante un ser humano: *escindido, desgarrado*, “fragmentado”. Algo indeterminado, que trascendiendo la relación yo – tú en la que se funda la afirmación de la intersubjetividad, retrotrae el cuestionamiento sobre lo subjetivo hacia un momento anterior, originario, ante una subjetividad que es y no es: que deviene y es devenida y en la que por lo tanto, el *devenir* posee una importancia crucial. Lo atestigua la influencia que esta concepción de *lo transitorio* posee en la teoría freudiana y en la filosofía nietzscheana, una influencia que en el idioma alemán, viene también dada a través del sentido gramatical que posee este uso lingüístico. Mientras que en el idioma alemán no es posible el uso del gerundio ni existe tampoco el verbo “estar”, en nuestro idioma sí podemos hacer uso de la ventaja que el gerundio nos proporciona. Insistimos en ello, ya que va a ser una de las constantes que van a trabajarse a fin de asentar los vínculos entre la concepción freudiana y nietzscheana de lo subjetivo.

Los textos que aquí están siendo estudiados, nos invitan a pensar y a pensarnos desde una subjetividad que: *está deviniendo*. El Ello *deviene yo*, al reparar en ello e integrarlo en su proceder, la filosofía que trata de dar testimonio de este hecho, incluye este –devenir– en su lógica, solicitando del lector y del estudioso el ejercicio de *una inteligencia* que debe esforzarse constantemente en tratar de incorporar en su quehacer una enseñanza en la que seriedad y salud pueden conciliarse en virtud de una misma aspiración. La “salida”, si la hay, se muestra en los *rastros* de quienes, a través de la defensa de esta vocación, hallaron una respuesta a la pregunta de cómo “se llega a ser lo que se es” (*wie man wird was man ist*)⁶¹⁸, señalando con esta respuesta la legitimación de un pensamiento filosófico en el que la verdad es: “una constelación deviniente”⁶¹⁹.

⁶¹⁸ Nietzsche, F., *Ecce homo*.

⁶¹⁹ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, pág.13

El “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ich*), vías de cuestionamiento.

Si bien no es posible distanciarnos de los procesos que intentamos entender, ni desde la presuposición de la clásica distinción *sujeto – objeto* ni desde el recurso a la intersubjetividad, propuestas como la de Honneth tratan de rescatar un *interés intrínseco*⁶²⁰ en este juego de tensiones. *Tensiones* que, cómo estamos viendo, remiten constantemente a un “juego de fuerzas”⁶²¹ en el que, introduciendo las líneas de reflexión en torno a los vínculos existentes entre “la subversión” que supondrían las propuestas de Freud y de Nietzsche, autores como Sloterdijk proponen “un proceso de aprendizaje postmetafísico”⁶²² a través del que podrían ofrecerse vías de desarrollo al cuestionamiento realizado por Habermas en relación con la filosofía moderna y la necesidad de esbozar una salida de “las filosofías del sujeto”.

Si contrastamos estos planteamientos con el enfoque que aportaría el propósito enunciado por Honneth de intentar “superar” *el desgarramiento*⁶²³ que la concepción freudiana pone de manifiesto, se trataría ahora de continuar nuestro recorrido por las obras de Freud tratando de comprender cómo en estas conceptualizaciones podrían también conciliarse los dos logros que, según Honneth, constituirían el principal legado de la teoría freudiana: comprender el ser humano como un ser *escindido* y averiguar en qué consistiría *la capacidad* con la que el ser humano podría hacer frente al “desgarramiento” producido por esta *escisión* mediante una “actividad propia, reflexiva”⁶²⁴. Aunque no se responde a la pregunta sobre las posibilidades de que exista un nexo entre los hallazgos a los que Freud había llegado en su estudio sobre la vida anímica a partir de la psicología individual y la posibilidad de que estos descubrimientos pudieran ser aplicados en la psicología colectiva y en la filosofía de la cultura, hallamos vías de continuidad cuando estas preguntas son planteadas desde el sentido de la subjetividad en el que se da la relación entre yo, sexualidad, muerte y vida característica de la teoría freudiana sobre lo anímico. De este modo, haber establecido la *Seelenleben* como objeto de estudio de “la psicología profunda”

⁶²⁰ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 140

⁶²¹ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 22

⁶²² Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, pág. 179

⁶²³ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 140

⁶²⁴ *Ibid.*

lleva al fundador del psicoanálisis a conectar estas consideraciones con una concepción de las relaciones entre el ser humano y la cultura, en la que cada vez se ponen más de manifiesto los vínculos existentes en Freud entre la concepción del ser humano, la crítica cultural y el sentido de *la transvaloración* que Nietzsche describe en *Ecce homo* en función de cómo se da el *devenir* de “la tarea dominante”⁶²⁵. Una *tarea* para la que, aunándose en un mismo esfuerzo “meta”, “finalidad” y “sentido”, fueron necesarias *facultades* y también “antítesis de facultades” comunicadas entre sí en virtud de “una jerarquía” en la que se incide⁶²⁶ a fin de poder operar con la actualidad que estos razonamientos podrían poseer para intentos de diálogo como el que estamos proponiendo en esta investigación. Llevando el “no” a la práctica en *Más allá del bien y del mal*, encontramos algunos de los “anzuelos” que podrían ayudarnos a salir de una corriente ante la que estamos viendo cómo Freud adoptó una actitud igualmente perspicaz: “La psicología es manejada con una dureza y una crueldad declaradas, - el libro carece de toda palabra benévola... Todo se recrea: ¿quién adivina, en último término, qué especie de recreación se hace necesaria tras un derroche tal de bondad como el Zaratustra?”⁶²⁷ El trabajo con los fragmentos a los que estamos aludiendo y con las conceptualizaciones que están siendo puestas en conexión en estos epígrafes, nos lleva a un momento en el que estamos en condiciones de reparar en cómo, voluntariamente o no y de forma más o menos explícita, va quedando definido en los textos de Freud un posicionamiento frente a la cultura y su función social que en 1925 adquirirá una preeminencia de la que dan prueba textos como *El porvenir de una ilusión* o *El malestar de la cultura*.

Se trata de escritos que, contraviniendo las expectativas que podríamos albergar, poseen un carácter más bien expositivo en relación con *las incógnitas* y los horizontes que han quedado abiertos al hilo de las reflexiones que llevamos realizadas al respecto. No obstante, la alternativa que deseáramos exponer con la lectura que estamos llevando a cabo es proponer que no hallamos aquí tanto una discontinuidad como un cambio de acento. En conexión con el cuestionamiento filosófico del que hemos partido, y en consonancia con los momentos de las

⁶²⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.51

⁶²⁶ Participando de una línea de argumentación similar a la que estamos llegando en la lectura de los textos de Freud que han sido comentados hasta el momento, V. Lemm llama la atención sobre la importancia que la valoración de esta *jerarquización* de facultades poseería a la hora de conciliar la “superación del yo individual en Nietzsche” con la revisión de *las formas de exclusión en las sociedades modernas*. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 91

⁶²⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.108

filosofías de Nietzsche y de Adorno que pretendemos poner en relación con estos “enigmas”, la convicción que impulsa y sostiene esta propuesta es la de que en este acento que van tomando los escritos freudianos de estos años, se pone de manifiesto “un énfasis” en el que el sentido contemporáneo de la filosofía se conectaría con la exigencia de *actualidad* antepuesta por Adorno a esta posibilidad a partir de la necesidad de responder a “la pregunta literal” : “si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos esfuerzos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales”⁶²⁸. A pesar de la complejidad argumentativa a la que nos enfrentan estos textos cuando queremos seguir en ellos una continuidad conceptual que pueda ser puesta en diálogo con los planteamientos de la filosofía actual, “los anzuelos”⁶²⁹ con los que estas “preguntas” obligan a vérselas al pensamiento contemporáneo, amplían el alcance de unos cuestionamientos que podrían seguir teniendo mucho que ofrecer a la hora de intervenir en las problemáticas con las que la realidad social pone a prueba la consistencia de nuestros intentos de razonamiento. En consonancia con la crítica de Horkheimer y Adorno a “la razón” de la que hemos partido, se trata de intentos que, como estamos viendo, cuestionan el sentido de “la razón” a la que apelamos, introduciéndonos en la dirección de las exigencias antepuestas por Adorno a la filosofía en 1931. Se trata por tanto de tentativas en las que puede abrirse una perspectiva desde la que actualizar una crítica en la que perduran unos enigmas que se resisten a la conceptualización pero sin negar por ello la necesidad del esfuerzo que en esta resistencia se señala como necesario. A la vez, destellan “signos”⁶³⁰, ante los que *la inteligencia* que aquí se está requiriendo no debe ceder a la hora de abrir *conexiones de significado*⁶³¹ que aspiren a lo nuevo:

“La filosofía concibe ya el primer hallazgo con el que tropieza como un signo que está obligada a descifrar”⁶³².

Tras las alusiones a *Así habló Zaratustra* que se han ido compaginando con el tratamiento de la obra de Freud que llevamos realizado hasta el momento y

⁶²⁸ W. Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, pág.83

⁶²⁹ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.108

⁶³⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 439/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.406

⁶³¹ Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante”, pág. 159

⁶³² W. Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía* pág.83

atendiendo a la advertencia con la que el testimonio de Nietzsche en *Ecce homo* nos ofrece claves con las que adentrarnos en el seguimiento de la evolución de su obra, debemos tener en cuenta que nos estamos introduciendo en una forma “menos benévola” de concebir lo psicológico. Con ello, “la crueldad” con la que Freud caracteriza las tendencias intrapsíquicas que nos constituyen, redundante en su acercamiento a la cultura de una forma todavía más agudizada si cabe, que la mantenida en el estudio de lo colectivo llevado a cabo en *Psicología de las masas y análisis del yo*. Partiendo del *choque* con la contradicción de los filósofos, la investigación freudiana sobre lo anímico nos lleva a adentrarnos en lo *preintelectual*⁶³³, descubriendo en lo subjetivo una *verdad* que se expresa a modo de “una afrenta” psicológica ante la que estamos aportando testimonios, críticas y propuestas que certificarían que todavía podría quedarle a la filosofía actual algo que seguir diciendo.

Es en el alcance del horizonte que aquí se está insinuando donde iniciativas como la de Honneth señalan indicios de una tarea por seguir cumpliendo: una tarea en la que vida anímica, conocimiento y voluntad se vinculen en la consideración de nuestra capacidad de hacer uso de “una defensa”⁶³⁴ débil y en lucha con unas fuerzas, que pese a su complejidad de teorización, aún podemos seguir concibiendo como “propias”. Cuando se ha sido testigo de los esfuerzos que algunos individuos son capaces de realizar a pesar de los factores que tienen en contra y cuando se ha podido observar y participar de esa forma de luchar de la ser humano es capaz, se sabe que eso es posible. Los argumentos quedan desplazados frente a esta certeza, aparece a veces de modo anecdótico, *excepcional* pero se impone, no necesariamente de una forma apartada de los márgenes de lo teórico, sino mostrando la necesidad de precisar y de trabajar en la ampliación del alcance que poseerían los núcleos de conceptualización de los que estas “excepciones” tienden a ser desplazadas. Las distancias en las que éste se mide no remiten a un referente espacial ya que, como Freud señala, el espacio que ahí se trata de delimitar está también en nosotros, habitando desde la inversión de “la costumbre gramatical” igualmente denunciada por Nietzsche y por Freud en nuestro sentido de la individualidad más propio. Llegamos así a un sentido de “lo propio” y de la connotación de autenticidad (*Eigentlichkeit*) con la

⁶³³ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 141

⁶³⁴ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 134

que la designación de este sentido de lo propio está asociada semánticamente en el idioma utilizado por los autores que estamos trabajando en esta investigación. Oponiéndose a algunas “jergas”⁶³⁵ y en línea con los objetivos que nos hemos trazado, es importante atender a aquello a lo que remite la forma en que este sentido de “lo propio” se conectaría con el sentido de *aspiración* a la que hace referencia Freud en *Sobre el principio económico del masoquismo* en los términos de un “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ichs*)⁶³⁶. Anticipando algunos de los momentos desde los que el último Adorno instaría a la “segunda revolución copernicana”⁶³⁷ desde la que sería asumible el sentido de lo “no idéntico”⁶³⁸ al que apunta la parataxis en las que esta conceptualización fue elaborada en su *Teoría estética*, los textos de Freud nos invitan a reconocer algo aparentemente *ajeno*, no sólo en nosotros mismos, también en cada uno de nuestros esfuerzos intelectuales por entender la realidad que nos rodea. Un “rodeo” que a veces no solo nos condiciona a modo de entorno al que es preciso adaptarse, sino que nos escinde⁶³⁹, fragmentándonos interna e íntimamente, como lo hace el sufrimiento y la percepción de esa realidad indiscutible que se muestra y habla cuando la sinrazón del dolor irrumpe, paralizando y aplacando toda continuidad del pensamiento. Pese a todo, prevalece una necesidad en la que la pregunta sobre la comunicación recupera y reclama su vigencia, incluso en los momentos más peligrosos, en los que la más irremediable de las crueldades amenaza con acabar con “la mínima” condición que sería necesario tener a la vista a fin de que lo justo no quede consumado, reducido, en *lo falso*⁶⁴⁰.

La transcripción con la que se ha introducido al marco de cuestionamiento de esta investigación podría servir de ejemplo para describir las circunstancias y los rasgos en los que esta *necesidad* irrumpe en nuestros intentos de discurso y de

⁶³⁵ En *La jerga de la autenticidad* pueden hallarse interesantes claves filosóficas con las que poner en relación el sentido del individuo que aquí está entrando en juego con las críticas que Adorno opuso a la asimilación heideggeriana de estos planteamientos. Algunas de las referencias no pueden ser más explícitas en este sentido en el que Adorno trata de hacer prevalecer el reconocimiento del valor dialéctico de la negatividad sobre los intentos de superación del nihilismo llevados a cabo por las filosofías existencialistas y existenciaristas: “quienes trasponen a la jerga el juicio de Nietzsche sobre el nihilismo moderno y se imaginan que con ello estarían en la misma medida más allá de Nietzsche y de un nihilismo cuyo concepto nietzscheano ellos han puesto patas arriba” W. Adorno, Th., *La jerga de la autenticidad*, pág.415

⁶³⁶ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁶³⁷ W. Adorno, Th., *Sobre sujeto y objeto*, pág.147

⁶³⁸ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14 / W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 14

⁶³⁹ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.245/ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.177: vom Ich abgespaltene kritische Instanz.

⁶⁴⁰ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.37

orden: Y yo...¿Qué hago?, ¿qué es lo que quieren que haga? Soy una mujer preparada y educada, tengo estudios y eso. Soy una persona buena, sabe usted. Yo soy una persona buena que trata de defenderse, soy una ciudadana de mi país que pide ayudas. No voy a matar a nadie, pero si alguien me ataca a mí, comprendan que me tengo que defender- “Se ve” (*ist er ... zu sehen*)⁶⁴¹ en muchos sitios, en una Sala de espera, en una Oficina del Servicio Regional de Empleo de la Comunidad de Madrid o en la Mesa de diálogos de un Taller de Literatura para personas diagnosticadas de *padecer* una “discapacidad intelectual” que, sin embargo, hay a quien no le impide mostrar hasta dónde puede llevar la creatividad y el sentido de la aspiración que ahí se pone en juego.

La voz *débil* del intelecto y lo incansable de una necesidad de escucha.

Pensaba que no iba a hablar cuando me he acercado a él esta mañana. Tras unos minutos de silencio de repente ha salido una voz que parecía muy frágil, como debilitada por venir de tan adentro, de todo el recorrido que había tenido que hacer para llegar a esa superficie en la que creemos habitar la mayoría de las personas. Entre cada una de las frases del diálogo que apunté mediaron al menos tres o cinco minutos de un silencio que pensé que no iba a acabar nunca, minutos, en los que acudieron a mi mente los fragmentos más complejos de los libros de filosofía que había estado estudiando hasta ese instante: - Tengo tres novelas en proceso de edición – Ante la insistencia en preguntar sobre títulos, nombres de personajes, etc, con la que traté de hallar algún principio de comunicación en ese silencio, la respuesta de D. me sorprendió y me dejó reflexionando durante meses: - No le he puesto nombre. No me hace falta. Escribo de otra manera, no quiero escribirlo de otra, no vaya a ser que descubran lo que pienso- ⁶⁴².

Aceptar el punto de partida en una subjetividad *en devenir* e integrarlo en la lógica del discurso que al mismo tiempo opta por elegir este “devenir” como objeto de su estudio, supone asumir las consecuencias entrañadas en los argumentos en los que se desarrollan las investigaciones que se adscriben a esta voluntad. Una intención que, al elegir esta alternativa, entra ya de forma explícita en el contexto

⁶⁴¹ Kafka, F. Preocupaciones de un cabeza de familia, en: La metamorfosis y otros relatos, pág.156/ Kafka, F., Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten, S. 284.

⁶⁴² Texto extraído del cuaderno en el que anoté las impresiones que extraje en mi trabajo durante 2012 - 2014 en Mesa de diálogos de Talleres de expresión artística contemporánea para personas con discapacidad intelectual. Asociación Debajo del Sombrero 2012 – 2014.

de un pensamiento filosófico que podría quedar enunciado en esta afirmación con la que Adorno enunciaba en 1964 las características del modo de pensamiento que aquí estamos tratando de conciliar con el posicionamiento tomado por Freud en su estudio de los vínculos existentes entre psicología profunda, sentido del progreso cultural y pensamiento filosófico: “piensa filosóficamente quien corrobora la experiencia mental en la misma lógica de las consecuencias cuyo antipolo posee dentro de sí”⁶⁴³.

Enlazando con las cuestiones planteadas en el establecimiento del marco teórico del que hemos partido, nuestro recorrido por los textos de Freud entra ya en estrecha relación con el tratamiento de los temas a través de los que “la psicología profunda” va a ser puesta en diálogo con algunas de las preguntas vigentes en el actual pensamiento filosófico contemporáneo. La investigación ha ido haciendo incursiones en un ámbito intelectual en el que hemos visto cómo, de forma interrumpida e indirecta, se ha ido abriendo un espacio para el diálogo entre disciplinas y discursos filosóficos que poseen una posibilidad de concreción y de aplicación sobre ámbitos de trabajo en la integración social existentes en la Comunidad de Madrid. A su vez, los temas tratados en los epígrafes presentados hasta el momento también nos han hecho reparar en una “trasgresión” que, a pesar de las connotaciones que tienden a asociársele a esta acción y a esta actitud, no tiene por qué estar tan alejada como parece de las más cotidianas de nuestras experiencias personales. A falta de una “trascendencia” a la que recurrir y relacionándose con la *subversión psicoanalítica* apuntada por Sloterdijk, cuando estudiamos este giro tomándolo en consideración desde la importancia que posee en él “el mundo exterior” del yo descubierto en el yo, esta trasgresión puede también entenderse como una inmanencia que si bien no da horizonte a nuestro recorrido por la complejidad de los textos, sí constituye un motor que anima nuestro avance. - *Choques, tropiezos*, contradicciones, integrar la indeterminación como contenido de aquello hacia lo que se encaminan nuestras reflexiones. Hablar “de la revuelta” en términos de “una constelación anímica” en la que se pone al descubierto “una escisión” situada en el marco de aquello mismo sobre lo que se investiga, y asumir hasta qué punto pueden estar implicadas liberación, afrenta y desilusión en esta aceptación.- Se trata de pasos que pueden hallar su continuidad en la medida en que seamos capaces de comprender el sentido de un

⁶⁴³ W. Adorno, Th., *Consignas*. “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, pág. 15.

“sujeto masificado” y en devenir, en el que lo consciente y lo inconsciente dan lugar a una multiplicidad de significados que pueden volverse irreconciliables o reversibles, según sea aquello sobre lo que se fija la atención. Paralelamente, y conformando la apertura de una de las vías que más nos interesa subrayar, los horizontes de la cura, la salud y la cultura entran en relación de forma proporcional a cómo se extiende la magnitud del alcance de la teoría freudiana de la libido y de la definición de la pulsión desde la que esta teoría fue asentándose a partir de la introducción del narcisismo en las reflexiones sobre el yo y sobre el sentido de lo subjetivo que de ahí estaba llamado a derivarse. Se trata de un avance teórico que, como hemos visto a través del trabajo realizado en los anteriores apartados, tiene en frente los *reclamos* de la ética, y la sospecha de hasta qué punto es o no “sobornable”⁶⁴⁴ aquello sobre lo que a menudo se fundan sus criterios. A pesar de los efectos con los que estas *sospechas* condicionan nuestra voluntad de avanzar en el camino hacia la intelección y la defensa de las expectativas que aquí estarían en juego, si somos capaces de mantenernos en la tensión en la que nos colocan estos desarrollos, el estudio de los textos de Freud nos permite también reparar en los nexos existentes entre el establecimiento de un narcisismo primario y la función cohesionadora que se le está asignando a la libido en los textos de Freud posteriores a 1920. Dado el cuestionamiento del que hemos partido, y las teorías sobre lo subjetivo que se están tratando de poner en diálogo en esta investigación, comprender los pasos que se están dando a través de la caracterización de este doble significado⁶⁴⁵ atribuido al yo como individuo y como una de las instancias escindidas según las condiciones descritas en *Duelo y melancolía* y en *El yo y el ello*, supone a su vez el esfuerzo de activar la “dinámica filosófica”⁶⁴⁶ que Marcuse señala en las posiciones más avanzadas de la teoría de Freud.

El pesimismo deducible de algunos de los descubrimientos de Freud sobre el psiquismo humano contrasta con el convencimiento expresado al respecto en otros momentos de sus teorizaciones, como el momento en el que se hace mención al carácter “leve” (*leise*) con el que Freud caracteriza en 1927 *la voz de un intelecto* que no descansa hasta ser escuchada⁶⁴⁷. Nos hallamos así, ante la

⁶⁴⁴ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 281

⁶⁴⁵ Gómez, A., *Freud y su obra*, pág. 235

⁶⁴⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.122

⁶⁴⁷ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, AE XXI pág.52/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.155

apertura de un cuestionamiento, que integrando en él el posicionamiento frente a las filosofías conciencialistas, permite una reflexión que, *intimidando nuestra arrogancia*⁶⁴⁸, lleva a una necesidad y a una aspiración *al descanso* que antecedería a nuestros intentos de intelección, proponiendo con ello en un sentido diametralmente opuesto al que se autojustifica en la inacción y en la negación del sentido de “lo nuevo”⁶⁴⁹. Tras haber hecho referencia a cómo a finales de 1915 Freud trataba de encontrar una posibilidad de “crítica a la desilusión”⁶⁵⁰, de lo que se trata ahora es de tratar de elucidar cómo esta aproximación *negativa* al cuestionamiento de la función anímica de “las ilusiones culturales”⁶⁵¹ se concilia con la concepción de lo anímico desde la que Freud concibe las relaciones entre subjetividad, pensamiento y colectividad, poniendo al descubierto la resonancia de “una voz” en la que años después Adorno pondría el acento, llegando a caracterizar “la libertad de la filosofía” en afirmaciones como la de que “la libertad de la filosofía no es nada más que la capacidad para contribuir a dar voz a su falta de libertad”⁶⁵². Se perfila así un ámbito de cuestionamiento que, confluyendo con las vías filosóficas que estamos trabajando en esta investigación, iba a definir el núcleo de aquello hacia lo que la reflexión freudiana se estaba acercando a partir de 1914: momento en el que las alusiones a “las representaciones culturales y éticas del individuo”⁶⁵³ van tomando una mayor importancia en las consideraciones sobre las causas de una represión en la que, además de su carácter patógeno, Freud evidencia su influencia en la psicología de *la vida anímica normal* y en los contextos socioculturales⁶⁵⁴ en los que ésta se desarrolla

⁶⁴⁸ Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*, pág.3 Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero: <http://www.lacasaencendida.es/es/eventos/exposicion-mundo-extreme-1820>

⁶⁴⁹ Freud, S., *Las resistencias contra el psicoanálisis*, pág. 227

⁶⁵⁰ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 282

⁶⁵¹ En línea con el cauce que está tomando el avance de nuestra argumentación, este momento es uno de los ensalzados por Marcuse en su estudio sobre la forma en la que la concepción freudiana del Eros podría propiciar un acercamiento a la *dimensión estética* que fuera coherente con la comprensión del narcisismo y del sentido de la libido inherente a esta noción como: “el nuevo punto de partida en el desarrollo de la teoría de los instintos”. Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 160.

⁶⁵² W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág. 28

⁶⁵³ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 90

⁶⁵⁴ Conviene recordar que, de acuerdo con las líneas del texto de A. Honneth del que hemos partido para el establecimiento del Estado de la cuestión, de esta segunda influencia de la represión es de dónde se parte para poner en comunicación los vínculos existentes entre irracionalidad y patología social. Si bien es verdad que Freud no ahonda en las nociones de lo racional y lo irracional, en trabajos como éstos se pone de manifiesto el vínculo existente entre estas reflexiones de Freud y algunos de los posicionamientos en relación con las filosofías postmodernas. Ahondaremos en esto más adelante a fin de incidir en los nexos existentes en la concepción de la relación del individuo consigo mismo que se deduce de los escritos de Freud que estamos trabajando y la crítica que filósofos como T. W. Adorno realizaron a las formas en las que esta “relación” es condicionada desde instancias socioeconómicas, cuya consideración no debería quedar apartada de la dinámica filosófica que es posible articular a través de la puesta en diálogo de esta

afianzando el objeto de estudio en el que se enmarcan las críticas a la subjetividad, el pensamiento y la cultura. Además de “tomar en serio el concepto de lo inconsciente”⁶⁵⁵ y, quizás precisamente en virtud de esta *seriedad* con la que la obra de Freud nos insta a familiarizarnos, la investigación se centra progresivamente en la elucidación de los modos en los que esa “inconciencia” se evidencia en los contextos socioculturales de la época. Se trata de una línea de cuestionamiento que queda apuntada de forma marginal en las investigaciones de Freud sobre los *juegos de fuerzas pulsionales* en los que declaró haber centrado el núcleo de su tarea, haciendo que pueda ser pertinente a este respecto la crítica realizada por Adorno en lo referente a la existencia de una tendencia acrítica en la forma en la que Freud tiende a eludir “el antagonismo entre individuo privado y el ser social del individuo”⁶⁵⁶ sobre el que Adorno funda un gran número de sus estudios sobre las relaciones existentes entre cultura, individuo y pensamiento. Podemos citar abundantes momentos en su obra en los que Adorno muestra su insatisfacción intelectual frente a actitud evasiva de Freud. No obstante, en su intento de rescatar el potencial crítico de las conexiones existentes entre la teoría freudiana y la filosofía adorniana, Honneth⁶⁵⁷ subraya un vínculo entre Nietzsche y Freud en la afirmación del carácter “prerracional” de lo pulsional en el que sí existiría un acuerdo entre el acercamiento adorniano y el acercamiento freudiano a la cultura.

Aforismos de Nietzsche como el de que “grado y tipo de sexualidad de un hombre alcanzan hasta la última cumbre de su espíritu”, dejan de restringirse al marco de la afirmación de un “hecho psicológico” y vuelven así al “fondo” del que emerge este *hecho*: “Pero con la objetivización del mundo, el sentido objetivo de los conocimientos se ha ido desprendiendo cada vez más del fondo instintivo (*Triebgrund*); mas también el conocimiento se detiene cuando su potencia objetivadora queda bajo el hechizo de los deseos. Pero cuando los impulsos (*Triebe*) no están al mismo tiempo conservados en el pensamiento, que se zafa de

crítica con el sentido de “la profundidad” con la que Freud subvirtió la concepción de lo subjetivo, manejada hasta el momento por las corrientes psicológicas predominantes en la época. Honneth, A., *Patologías de la razón*, págs. 81-82 Las puntualizaciones realizadas por Marcuse y Adorno con respecto a este sentido de las relaciones entre represión y sociedad, compartirían esta misma línea de reflexión que estamos apuntando a través de alusiones a fragmentos de *Dialéctica de la Ilustración*, *Minima moralia* y *Eros y civilización*, además de artículos en los que Adorno aborda esta cuestión.

⁶⁵⁵ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

⁶⁵⁶ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “Psicoanálisis revisado”, pág. 33

⁶⁵⁷ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.95

tal hechizo, dejan de ser materia del conocimiento, y al pensamiento, que mata a su padre, el deseo, le sobreviene en venganza la estupidez.”⁶⁵⁸

“El fondo pulsional” (*Triebgrund*) del conocimiento y la enemistad hacia la cultura.

La consideración de este “fondo instintivo” (*Triebgrund*) que Adorno insta a “conservar” en el ejercicio del pensamiento, compensaría las discrepancias teóricas que distancian su filosofía de los planteamientos de Freud y Nietzsche, poniendo de relieve un momento común en el que coincidirían las líneas que estamos trabajando. Es así cómo, en consonancia con las influencias reconocidas por Adorno en su profundización en los conflictos culturales, también entran aquí en consideración la forma en la que en los escritos de Freud se señala un conflicto entre cultura y verdad psicológica sobre el que parece muy difícil fundar posibilidad alguna de ilusión. Se pone así de manifiesto una problemática que, al ser tomada como objeto de la investigación freudiana de estos años, hace que ésta pueda entrar en diálogo con la necesidad de crítica reivindicada a este respecto en filosofías como las de Nietzsche y Adorno.

Emparentándose con las teorías de las que hemos partido para trazar el marco en el que se inscribe el cuestionamiento que estamos llevando a cabo, el paso de la psicopatología a su integración en una crítica de los supuestos de “la normalidad” permite afianzar la perspectiva que se ha ido trazando en el recorrido que llevamos hecho hasta el momento. De esta manera, si tenemos en cuenta el carácter positivo de este potencial crítico podemos reparar en que, junto al desenmascaramiento de la *hipocresía*⁶⁵⁹ con la que Freud caracteriza las relaciones entre individuo, estado, renuncia instintiva y enfermedad, se nos habla también de cierto sentido del heroísmo al que Freud aludía también en los años de redacción de *De guerra y muerte*. Contrastando con la aspereza a la que nos suele acostumar cuando se acerca a estas cuestiones, para Freud: liberándonos de la ilusión, la desilusión cumple también una función. Con ello, la consideración

⁶⁵⁸ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.121-122/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*. S. 225

⁶⁵⁹ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 286

de lo doloroso, de lo inevitable y de lo injusto y el carácter transitorio⁶⁶⁰ de aquello hacia lo que nuestros esfuerzos parecen ir dirigidos, entra ahora en conexión con la pregunta sobre en qué grado asumir “esta verdad” condicionaría la posibilidad de una adaptación entre el ser humano y los preceptos que le vienen dados en razón de su integración en una cultura. Las principales líneas temáticas abordadas hasta ahora confluyen en la orientación hacia este cuestionamiento cultural a través del que el pensamiento psicoanalítico se acerca a los planteamientos de la filosofía contemporánea de una forma cada vez más evidente. Inscribiéndose en el núcleo de las consideraciones sobre lo subjetivo, relacionándose con el odio y retomando con ello anteriores tratamientos de esta cuestión, la *pulsión de agresión* es entendida en 1927 como una “subrogación” de la pulsión de muerte. Sin embargo, si lo contrastamos con lo afirmado al respecto en *Más allá del principio del placer*, puede repararse en cómo, de acuerdo con la orientación que estaba tomando su investigación por estos años, la oposición no se fija ya entre muerte – vida – amor sino en la tensión que se da entre: pulsión de muerte, agresión y “programa de la cultura”⁶⁶¹. Llegamos así a un momento en el que, cuando Adorno trabajaba en el primer esbozo de su escrito de habilitación sobre *el concepto del inconsciente en la psicología trascendental*, Freud se ocupaba en la redacción de un escrito que en comunicaciones epistolares describía como un artículo “infantil” y “psicoanalíticamente endeble”⁶⁶² en el que, sin embargo, nuestra investigación halla un importante punto de apoyo para el establecimiento de la perspectiva en la que estamos trabajando. Biógrafos especializados en su obra, señalan en este año en el que Freud acomete la tentativa de interrogarse sobre el futuro de “una ilusión”, los rasgos de un cambio de ánimo en el fundador del psicoanálisis. Ya no es “la muerte” con la que *tropezó*⁶⁶³ en 1919 como si de una “idea extraña” se tratara. Ocho años después de este tropiezo, a sus setenta y un años, es la vejez y la enfermedad lo que parece incidir en la disposición de Freud hacia el trabajo en su una obra, cuyos resultados son descritos como: “la obra de un viejo”, en la que se ha perdido “la fuerza penetrante” (*Durchschlagskraft*)⁶⁶⁴. La prótesis le provocaba dolores y había sufrido episodios

⁶⁶⁰ Freud, S., *La transitoriedad*, AE XIV, pág. 309

⁶⁶¹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 5

⁶⁶² Carta a Ferenczi, 23 de octubre de 1927. Correspondencia Freud-Ferenczi, Freud Collection, LC. Citada en Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 584

⁶⁶³ Carta a Lou Andrea- Salomé 1 de agosto de 1919 en Gay, P., *Freud, Una vida de nuestro tiempo*, pág.439

⁶⁶⁴ Relato de conversación entre Freud y Laforgue citado en Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág.585

de angina de pecho, afirmaciones como la realizada en carta a Eitingon no dejan muchas dudas de cuál era el humor con el que Freud escribió *El porvenir de una Ilusión*: “vivir para la salud es algo intolerable para mí”⁶⁶⁵.

“La salud”, tal y como hasta este momento había sido trabajada por el fundador del psicoanálisis, parece que ya no es suficiente para motivar ese ansia de descubrimiento tan característica, un ansia, que iba a conectar las elaboraciones de Freud con algunos de los exponentes más *subversivos* de la cultura filosófica de su momento. Pese a que Freud confesara a sus amistades más íntimas cómo sentía que estaban haciendo mella en él “el mal humor” de la vejez y “la desilusión completa”, si proseguimos en el estudio que estamos haciendo de su obra, encontramos en *El porvenir de una ilusión* una de las más interesantes aproximaciones de Freud al espíritu crítico de la Ilustración. Las reflexiones realizadas en *El yo y el ello* convergen en este planteamiento, haciendo que se retomen los desarrollos realizados en torno a la incidencia del *sentimiento de culpa* sobre el individuo. De este modo y, entroncado así con los planteamientos que han quedado apuntados en el Apartado 2 de esta investigación, Freud aborda las relaciones entre individuo, instancia superyoica y culpabilidad analizándolas ahora en virtud del “déficit de dicha” observado en el individuo como consecuencia del “precio” que supondría el *progreso cultural*⁶⁶⁶. Refiriéndose a la cultura como a “todo aquello en lo que la vida humana se ha elevado (*erhoben hat,*)⁶⁶⁷ por encima de sus condiciones animales” y haciendo que confluyan en la consideración de esta “elevación” (*Erhebung*) las apreciaciones realizadas sobre “la pulsión de destrucción”, el individuo es calificado como alguien que puede ser *virtualmente* “un enemigo”⁶⁶⁸ de la cultura. Freud es rotundo a este respecto: *las creaciones de los hombres son frágiles, fáciles de destruir (leicht zu zerstören)*⁶⁶⁹. Al igual que ocurría en su consideración del psiquismo, la consideración de la destructividad no deja de estar presente en la tensión que se da entre *el programa de la cultura* y el *precio* que supone tratar de defender el cumplimiento de este programa. *La debilidad* que provoca esta tensión continua entre cultura y destrucción produce unas “imperfecciones” (*Unvollkommenheiten*)⁶⁷⁰ en las for-

⁶⁶⁵ *Op. cit.*, pág.584

⁶⁶⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI ,pág. 130

⁶⁶⁷ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 110

⁶⁶⁸ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI ,pág. 5

⁶⁶⁹ *Op. cit.* , pág. 6/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 110

⁶⁷⁰ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 111

mas desarrolladas de cultura en las que Freud pasa a profundizar, señalando cómo estas *imperfecciones* estarían incidiendo en el hecho de que el avance que se ha logrado en *la regulación de los asuntos humanos* no sea equiparable al de las áreas de conocimiento relacionadas con el dominio (*Beherrschung*)⁶⁷¹ de la naturaleza⁶⁷². En lo que se refiere a la desproporción observada entre “los progresos” científicos y los desarrollos culturales Freud alude a una *compulsión* derivada de unas *tendencias destructivas*⁶⁷³, antisociales y anticulturales y, tras la profundización en la naturaleza de lo anímico propia de sus anteriores años de investigación, parece estar cada vez en mejores condiciones de afirmar que estas “tendencias” estarían originadas por la renuncia a lo pulsional con la que se define uno de los factores de adaptación del individuo a la sociedad y a la cultura que debería favorecer esta “adaptación”, a menudo, tan dudosa y sospechosa. Llegados a este momento, si enlazamos los términos en los que Freud está planteando ahora la cuestión con la crítica adorniana a las concepciones del conocimiento que eluden la consideración del carácter constitutivo que el “fondo instintivo” posee a la hora de concebir lo subjetivo, la filosofía nietzscheana articula con una gran contundencia la denuncia de cuáles serían las consecuencias a las que llevaría esta “renuncia”, señalada por Freud como posible origen de las tendencias destructivas que causarían la hostilidad del individuo hacia la cultura:

“Puertas entreabiertas sois vosotros, junto a las cuales aguardan sepultureros. Y ésta es vuestra realidad: Todo es digno de perecer”⁶⁷⁴

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² Enlazándose con las consideraciones sobre los matices que habría que realizar a la hora de contraponer lo animal – cultura, en *Dialéctica de la Ilustración* T. W. Adorno y Horkheimer pusieron en duda hasta qué punto es dudosa la afirmación de este “dominio de la naturaleza”, advirtiendo de cómo este impasse podría estar condicionando lo más íntimo de las conformaciones subjetivas. De igual modo la crítica benjaminiana a la idea del progreso estará también en relación con el contrapunto que veremos que desde aquí puede realizarse a algunos de los supuestos de los que Freud está partiendo en su posicionamiento frente a una cultura, cuyo progreso aparece visto bajo los efectos de esa “barbarie” que *desenaja* los ojos del Ángel benjaminiano de la historia. Veremos como de esta “imagen” también es posible una labor en la que se asumirían también algunos de los avisos que pueden extraerse de las teorías de Freud que aquí estamos trabajando. La concepción nietzscheana del acto creador será aquello sobre lo que se tratará de dar este tránsito, tan complejo y a menudo incomprensible, como necesario de llevar a cabo a través de la labor de actualización que Adorno requería de la filosofía en *Actualidad de la filosofía*.

⁶⁷³ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 7

⁶⁷⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 184

Con el desplazamiento del “enigma de las masas”⁶⁷⁵ al cuestionamiento de lo cultural, a las conclusiones extraídas en *Psicología de las masas y análisis del yo* Freud opone ahora una “renuncia” en la que cifra algunas de las causas de la hostilidad señalada como una de las principales características del vínculo entre los seres humanos y esa “cultura” (*Bildung*) que provoca la risa de Zaratustra ante los pensamientos “dislocados” (*Gliederbrechen*)⁶⁷⁶ que ahí se ponen de manifiesto. Llegamos así a una alternativa en la que se va a profundizar en la Parte III de esta investigación a fin de tratar de averiguar cuáles son las correspondencias filosóficas con las que podrían ser puestos en relación los interrogantes a los que lleva el trabajo con los textos de Freud que se ha realizado hasta el momento. De este modo, el tránsito que se opera en los textos de Freud al pasar de la consideración del yo a la consideración del individuo, se conecta con un tratamiento de la cultura como “problema” en el que, al hilo de la alternativa expuesta por Freud en *El malestar en la cultura*, el diálogo con la filosofía contemporánea, lejos de ser algo forzado, aparece como algo necesario en lo que ambos acercamientos a lo humano podrían enriquecer sus perspectivas y la eficacia en el tratamiento de sus contenidos. De este modo, las líneas del pensamiento de Freud que han sido trabajadas en este apartado pueden enmarcarse en lo que Freud dio a llamar “un experimento” en el que se pondrían a prueba algunas de las hipótesis que las investigaciones freudianas llevan a plantear a la reflexión actual sobre lo subjetivo: la oposición entre las reivindicaciones inherentes en las aspiraciones culturales a “lo nuevo” y “el poder” que la tradición ejercería sobre ellas, entendiendo este influjo en las dimensiones intrapsíquicas y colectivas que la psicología profunda de Freud fija en las conexiones más íntimas de nuestra subjetividad, “la perfecta máquina infernal” que ahí estaría *funcionando*, el sentido de la *seriedad* que podría oponerse a los efectos de semejante aparato y la “aspiración del yo” (*das Streben des Ich*) que ahí prevalecería tratando de hallar alternativas a “la enemistad hacia la cultura” constatada en los escritos de Freud y Nietzsche. Todo ello, intentando actualizar

⁶⁷⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 111 A fin de establecer los nexos entre este posicionamiento con respecto a la cultura y el posicionamiento con respecto a la psicología colectiva realizado en *Psicología de las masas y análisis del yo* remitimos al los epígrafes del apartado 3: **Masa y formación de subjetividad**. El avance de nuestra investigación permite que comprobemos cómo en *El malestar de la cultura* se está consolidando el “desplazamiento” hacia esa “otra parte” al que Freud aludía en 1921. Así mismo, en la idea de “progreso” que aquí se está poniendo en juego, encontramos también interesantes afinidades con el cuestionamiento sobre la existencia de “una pulsión universal hacia el progreso y el perfeccionamiento” realizado en *Más allá del principio del placer*.

⁶⁷⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.183/ Nietzsche, F., *Also Sprach Zarathustra*, S. 154

una propuesta sobre la que cabe también preguntarnos a fin de averiguar en qué consistiría el alcance que poseería en nuestros días “la revisión” a la que apuntan afirmaciones de T. W. Adorno como la de que: es preciso tener la fuerza de la tradición “dentro de uno mismo para poder odiarla”⁶⁷⁷.

En *El porvenir de una ilusión* esta alternativa viene expresada a modo de un “gran experimento cultural” (*Kulturexperiment*)⁶⁷⁸. Describiendo en qué podría consistir “un experimento” semejante, Freud nos invita a contrastar cuál sería la hipótesis que adquiere mayor atención en sus escritos. Oscilando entre “los límites de la educabilidad (*Einziehbarkeit*) del ser humano” y “la eficacia (*Wirksamkeit*)” de “un cambio cultural”, la posibilidad que aquí se abre queda expresada en los siguientes términos: “Es probable que cierto porcentaje de humanidad – a consecuencia de disposiciones enfermizas o de una intensidad pulsional hipertrófica – permanezca siempre asocial; pero si se consiguiera disminuir la mayoría hoy enemiga de la cultura hasta convertirla en una minoría, se habría logrado mucho, quizá todo lo asequible”⁶⁷⁹.

⁶⁷⁷ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.50

⁶⁷⁸ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

⁶⁷⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

- III -

El problema de la cultura en Freud y en Nietzsche.

7. **NARCOSIS FRENTE A “LA MISERIA REAL” E “INVENCION DEL CONOCIMIENTO”.**

“..Trabajo difícil
En nombre de los otros
paciente
dar la vuelta a todo pensamiento que esconde el reverso
cara a cara con los devotos de los difuntos a cada hora del
día
paciente
mostrar anticipadamente el futuro de barricadas
en la puerta de la protección civil, cada hora
de la noche
paciente
destapar el formidable colapso
impaciente en nombre de los satisfechos
desesperar
paciente
en nombre de los desesperados
desesperar de la desesperación
impaciente paciente
enseñar
en nombre de lo que no puede enseñarse”

Hans Magnus Enzensberger, *Schwierige Arbeit* ⁶⁸⁰

Sobre la eficacia de “el cambio cultural”: entre la enfermedad y *la intensidad pulsional hipertrófica*.

Freud toma precauciones frente al carácter experimental de esta tentativa a la que opone una vez más su modestia intelectual⁶⁸¹. Sin embargo, sorprende el contrapunto que este “experimento” significa en relación con el pesimismo en el

⁶⁸⁰ Enzensberger, H., *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

⁶⁸¹ Freud, S., *Presentación Autobiográfica*, AE XX, pág.55

que Freud tiende a incurrir a la hora de trabajar esta temática y se anuncia aquí un principio de respuesta que, como veremos en los siguientes epígrafes, anticipará el posicionamiento tomado por Freud en las últimas páginas de *El malestar en la cultura*. Desde los primeros párrafos de *El porvenir de una ilusión* Freud deja sobre aviso a lectores e investigadores, y es algo que debe tenerse especialmente en cuenta cuando tratamos de llevar sus textos en la dirección que queremos dar a esta investigación: “el inevitable abismo (*Kluft*)” que separa el propósito de su realización efectiva: no se puede *medir* (*messen*)⁶⁸².

Pese al carácter “experimental” con el que Freud alude a la alternativa que aquí podría estarse abriendo, insistimos en esta vía ya que es a través de ella cómo se materializa la incidencia del progreso cultural en el *Ello psíquico*, insinuada por Freud en algunos de los escritos que llevamos trabajados hasta el momento. De este modo, en la tentativa⁶⁸³ que supone el “gran experimento” con el que Freud introduce a *El porvenir de una ilusión*, la importancia asignada al superyo en 1923 se conecta ahora con un objetivo sobre el que queremos llamar la atención: la intelección de cuáles podrían ser “los medios” que permitirían preservar la cultura frente a las amenazas que le vendrían dadas por la forma con la que Freud describe nuestra naturaleza anímica. Sin abandonar las premisas de las que parte a la hora de concebir al individuo, Freud procede a analizar los bienes y “los medios capaces de preservar la cultura”, introduciendo con ello otra perspectiva desde la que investigar los temas tratados hasta el momento. Llegamos así a una conceptualización que posee una gran importancia a la hora de poner en relación la obra de Freud con los cuestionamientos filosóficos en los que se enmarca esta tesis y con el *legado intelectual de la Teoría crítica* que Honneth insta a leer con “la conciencia de contemporaneidad”⁶⁸⁴ necesaria para que éste pueda ser

⁶⁸² Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

⁶⁸³ Subrayamos “la tentativa” que supone este “Experimento” sugerido por Freud en 1927 porque existe un interesante vínculo con los escritos de Nietzsche en los que se perfila la crítica cultural que precede e impulsa el posicionamiento filosófico que se anuncia en *La ciencia jovial* y queda definido en *Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*. De igual modo, el carácter experimental con el que Freud alude a las hipótesis que están de fondo en la descripción del “malestar” que iba a situar en la cultura como principal característica del conflicto que se está debatiendo, posee interesantes puntos de encuentro con el sentido experimental atribuido por Adorno a la filosofía como condición de la *actualidad* que en su ejercicio debería defenderse. Partiendo de las ideas expresadas al respecto en *El ensayo como forma*, una lectura atenta de su *Teoría estética* permite bosquejar, a través de los epígrafes que Adorno pone en constelación en esta obra en *parataxis*, una línea argumentativa en la que se corroboraría la afinidad entre las críticas de Nietzsche y de Freud a la cultura y al sentido experimental reclamado por Adorno como constitutivo de “la herejía” con la que caracteriza “la ley más íntima” del ensayo filosófico. W. Adorno, Th., *El ensayo como forma*, pág.34.

⁶⁸⁴ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.27

actualizado. De este modo, junto al objetivo de elucidar la naturaleza de las fuerzas pulsionales y la forma en la que éstas se materializan en “la esencia cuerpo”⁶⁸⁵ con la que había quedado definido *El yo* en 1923, se abre también ahora un interrogante sobre los potenciales de la cultura que acerca las reflexiones de Freud a las sospechas expresadas por los autores de *Dialéctica de la Ilustración* cuando analizan “la coerción del sistema” sobre las masas:

“Las masas desmoralizadas por la existencia bajo la coerción del sistema, que demuestran estar civilizadas sólo en comportamientos automáticos y forzados que dejan traslucir por doquier rebeldía y furor, deben ser disciplinadas por el espectáculo de la vida inexorable y por el comportamiento ejemplar de las víctimas.”⁶⁸⁶

Aplicando los resultados a los que le llevaron sus trabajos sobre metapsicología, Freud centra la problemática a tratar aludiendo a cómo “la posición particular” que el superyo ocuparía dentro del yo y con respecto a él había quedado a su vez relacionada con un legado del que el yo se hace *heredero* en virtud de estas posiciones en las que el superyo estaría ocupando y condicionando el sentido de la individualidad, a la vez que hace posible la transmisión de “los objetos más grandiosos” (*großartigsten Objekte*)⁶⁸⁷. Observamos así cómo, enlazando con las conclusiones expuestas en los últimos párrafos de *Introducción del narcisismo*, el “aspecto cualitativo”⁶⁸⁸ de la libido al que se ha hecho referencia en epígrafes anteriores posee también un papel importante en “el experimento” que Freud está planteando, rozando “abismos” que acaso requieran “ojos de águila”⁶⁸⁹ para ser mirados.

Con ello volvemos a la afirmación que Gasser realiza en su estudio sobre Nietzsche y Freud, a partir de una cita de Assoun en la que puede quedar expresada la intuición desde la que aquí estamos trazando el nexo entre las concepciones de lo subjetivo que es posible derivar de las obras de Freud y de

⁶⁸⁵ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.23

⁶⁸⁶ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.197 Llamamos la atención sobre esta incidencia de “la coerción”, ya que, enlazando con el análisis realizado por Freud en 1921, esta “coerción” será una constante en la crítica que Adorno realizó en sus escritos posteriores, entrando en una consonancia directa con la distancia a la que llama Nietzsche en su filosofía a través de sus imprecaciones a “los últimos hombres” y a cómo en éstos se reproduciría la lógica de un “instinto gregario” para cuyo estudio son muy pertinentes los desarrollos de los textos de Freud que estamos trabajando en esta investigación.

⁶⁸⁷ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49 / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.285

⁶⁸⁸ Assoun, P., *Nietzsche y Freud*, pág. 133

⁶⁸⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 391

Nietzsche: pensar un Yo-Ideal que no quede limitado⁶⁹⁰ a lo superyoico. Diferenciando esta posibilidad de la opción por un anclaje en la absolutización de los efectos que “los medios compulsivos” (*Zwangsmittel*) podrían proporcionar para salir de la disyuntiva a la que nos enfrenta la alternativa en la que se dispone a ahondar con la formulación del experimento que propone en *El porvenir de una ilusión*, Freud describe lo que se jugaría en la posibilidad de afirmar una “preservación”, una defensa (*verteidigen*) de la cultura que pudiera oponer un contrapunto a aquello en lo que décadas más tarde Horkheimer y Adorno evidenciarían el fracaso de este intento de *defensa*. Freud inicia su investigación al respecto poniendo el acento sobre aquello hacia lo que se tendería en el uso de estos “medios” en los que podría afirmarse una *reconciliación* que opusiera una alternativa a “la compulsión”: “reconciliar (*auszusöhnen*) con ella (*la cultura*) a los seres humanos y resarcirlos por los sacrificios que impone⁶⁹¹. Una vez definidos, estos medios son descritos como algo sobre lo que vamos a establecer uno de los objetos que van a ser estudiados en la Parte III de esta investigación: la cultura como “patrimonio”, como una “posesión (*Besitz*) anímica”⁶⁹². Así mismo, llamar la atención sobre la orientación que estaría implicada en esta alusión de Freud a *la reconciliación*, hace posible a su vez una profundización en *las prohibiciones que originaron la cultura*. Se abre así una vía de desarrollo en la que la inmersión freudiana en el cuestionamiento de lo subjetivo estudiada en el Apartado 1 de esta investigación, se aborda ahora desde la observación de un “desasimiento” (*Ablösung*) del estado animal primordial, cuyo “peso” sobre los deseos pulsionales afirma Freud que nace de nuevo *con cada niño*. Hay que atender a este “nacimiento repetido”, siempre “de nuevo”, ya que es ahí donde Freud sitúa *la hostilidad* hacia la cultura, señalando su origen este “desasimiento”. Es precisamente ahí donde Freud emplaza su cuestionamiento sobre cuáles serían los medios de preservación y reconciliación con los que el ser humano podría contar en su intento de mediar entre *la reconciliación* y *la hostilidad* entre las que oscila el planteamiento de la problematización que ahora nos ocupa. Llegamos así

⁶⁹⁰ Es muy ilustrativo el contraste que lleva a cabo Gasser entre “la empresa” de Nietzsche el y sentido de lo superyoico introducido por el psicoanálisis freudiano en la crítica cultural. El rumbo que estamos dando a nuestra investigación converge con esta observación en la que encontramos un valioso material para el establecimiento de las líneas del enfoque que proponemos: “Das ganze Unternehmen Nietzsches ist im Gegensatz (zu Freuds Über-Ich) als ein Ich-Ideal zu denken, das nicht mehr Über-Ich ist”. Citado por Gasser en Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, Assoun, P., *Freud et Nietzsche*, S. 275 [la gran empresa de Nietzsche es, en contraposición (con el Superyo de Freud), pensar en un Yo – Ideal que no es ya un superyo]

⁶⁹¹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 10/ *Die Zukunft einer Illusion*, S.114

⁶⁹² *Ibid.*

a un momento clave de nuestra investigación, ya que nuestro avance hacia el hallazgo de una respuesta a la pregunta sobre las relaciones entre lo humano y la cultura⁶⁹³ podría verse detenido si no se matizan algunos de los términos con los que Freud desarrolla los argumentos que en sus últimos años condujeron su concepción de lo subjetivo hacia la crítica de la cultura en la que sus escritos adquieren la *actualidad* que en esta investigación está tratándose de poner en diálogo con las formulaciones filosóficas de las que hemos partido. Para afianzar este enfoque, los medios de preservación y reconciliación a los que alude Freud van a adquirir una importancia decisiva, ya que es en ellos donde podrían encontrarse formas de respuesta con las que acercarnos al lugar en el que convergerían las líneas de teorización que han quedado abiertas hasta ahora. Si seguimos a Freud en el planteamiento de lo que se arriesga cuando abordamos estas alternativas y nos resignamos a negar la existencia de una alternativa a esta *hostilidad*, la conclusión a la que podríamos llegar es la siguiente: resignarnos a entender al ser humano en un estado *asocial* en el que estaríamos permanente e irrevocablemente impelidos a elegir entre la *enfermedad* o a la *intensidad pulsional hipertrófica*⁶⁹⁴.

Los vasallajes” (*Abhängigkeiten*) del yo son ahora cuestionados desde la perspectiva que plantea la pregunta sobre hasta qué punto podrían servir también para la realización de los medios que la cultura podría ofrecer al individuo a la hora de dotarle de una socialización en la que no todo se origine y sea oprimido bajo el *peso* de un sometimiento con el que, confirmando el diagnóstico vaticinado por Adorno y Horkheimer en 1944, la convivencia se convertiría en un imperativo de adaptación entre seres enfermos, seres pulsionalmente hipertrofiados o tristes reprimidos sin arte, estilo ni remedio. Pese a haber negado en *Más allá del principio del placer* la existencia de una tendencia hacia el progreso que fuera inherente a la definición de lo pulsional trabajada en años anteriores, el tono de Freud a la hora de abordar la idea de “progreso” adquiere en este momento un

⁶⁹³ Nos hemos apoyado para el desarrollo de la conjunción entre lo humano y la cultura en: Aguilera, A., *Hombre y cultura*. Hallamos en el sentido en el que se plantean las distinciones que se ponen en juego en la intersección de estos dos ámbitos de cuestionamiento, además de ser abordado como “problema”, la reivindicación y la búsqueda de una *estrategia* “más astuta” frente al relativismo en la que se apunta hacia una concepción de la filosofía a la que esta investigación se adscribiría, dada la voluntad que ahí se pondría de manifiesto en afirmaciones como la siguiente: “hay que abrir la herida en la que se consumió siempre (*la filosofía*) empezando por inquirir sobre la utilidad de lo útil, sobre el placer del placer, sobre la carne atravesada por el dolor, sobre nuestros anhelos y miserias”, Aguilera, A., *Hombre y cultura*, pág. 95

⁶⁹⁴ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

sentido más positivo, evidenciado en afirmaciones como la de que “no es cierto que el alma humana no haya experimentado evolución alguna desde las épocas más antiguas”⁶⁹⁵. Además de los testimonios sobre su humor y su estado de salud, en los documentos epistolares del año en que Freud estaba trabajando en la redacción de *El porvenir de una ilusión* encontramos también declaraciones como la recogida en la biografía de Gasser: “Su (*la de Freud*) religión sustantiva – le escribió claramente a su amigo Pfister – es en esencia el pensamiento dieciochesco de la Ilustración, en una forma orgullosa, nueva y moderna”⁶⁹⁶. Respondiendo a las preguntas que en *Psicología de las masas y análisis del yo* habían quedado abiertas en relación con las cuestiones que aquí se están retomando, esta adhesión de Freud al espíritu crítico de la Ilustración⁶⁹⁷ se lleva a cabo en *El porvenir de una ilusión* a través de una apelación a la instancia superyoica que ahora es entendida como “un patrimonio psicológico de la cultura” (*seelische Besitz der Kultur*)⁶⁹⁸. Este paso clave en el que se ponen de manifiesto los aspectos que podrían resultar más amables de esa instancia superyoica cruel, se da a través de una equiparación entre los procesos que son necesarios para la adquisición de este “patrimonio” y el *proceso de transmutación (Umwandlung)*⁶⁹⁹ observado en la forma en la que el ser humano deviene social en la infancia. Freud ilustra este fenómeno recurriendo a imágenes como son el recurso a la infancia⁷⁰⁰ y la alusión a la “transmutación” (*Umwandlung*) que tienen lugar en ella: *todo niño nos exhibe el proceso de una transmutación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social*⁷⁰¹.

Adentrándose en los procesos en los que se da esta transformación (*Umwandlung*) en la que tiene lugar nada menos que el “devenir moral y social” del niño – individuo, Freud vuelve a las reflexiones llevadas a cabo en *El yo y el ello* y alude a cómo el superyo acoge entre sus “mandamientos” la interiorización

⁶⁹⁵ *Op. cit.*, pág. 11

⁶⁹⁶ Gay, P., *Una vida de nuestro tiempo*, pág. 588

⁶⁹⁷ En su trabajo realizado con *Psicología de las masas y análisis del yo*, Sloterdijk habla de “el ilustrado Freud” haciendo referencia a esta tendencia existente en Freud y apelando con ello al componente ilustrado existente en los textos de Freud de esta época: Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág.66

⁶⁹⁸ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 11/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 114

⁶⁹⁹ *Op. cit.*, pág. 11/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.115

⁷⁰⁰ Estos momentos en los que Freud recurre a la infancia son muy ensalzados por Honneth en *Patologías de la razón*, hecho que prueba la importancia de este factor en los nexos entre el psicoanálisis freudiano y el intento de actualización del legado de los miembros de la llamada Primera Escuela de Frankfurt, llevado a cabo por Honneth en la dirección de la propuesta de una “filosofía social” que conectaría con algunas de las cuestiones que se quedan abiertas en esta investigación. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.147

⁷⁰¹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 11

de “esta compulsión externa”. Es en esta “compulsión” donde Freud halla una posibilidad que facilitaría el deseable acuerdo entre sacrificio, patrimonio psicológico y progreso cultural y lo hace a partir del “fortalecimiento del superyo” que aquí podría darse. El hecho de que una persona pudiera pasar de ser una enemiga de la cultura a convertirse en *portadora* de ella tiene lugar en virtud de este proceso de transformación individual y de fortalecimiento superyoico con cuyo tratamiento queda fijado el paso que se da de la consideración de la patología a la valoración de un sentido de lo terapéutico que no parece dissociable de las condiciones sociales y culturales en las que tiene lugar el sentido de “la cura”. En línea con las observaciones realizadas por Honneth al respecto en *Patologías de la razón*, la reflexión freudiana sobre la hostilidad del ser humano hacia la cultura se orienta hacia el señalamiento de cuáles serían las posibilidades de progreso que podrían realizarse en ella. La salida que Freud ensaya en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión* abre así hacia una argumentación en la pueden encontrarse opciones para afrontar algunos de los *enigmas* con los que los escritos de Freud ponen a prueba nuestra confianza en los potenciales del conocimiento humano y en el poder emancipador del pensamiento y de la creatividad que autores como Marcuse tratan de salvar de las restricciones a las que tienden a quedar limitadas en la teoría freudiana estas *dimensiones* de lo humano.

Contrastando con “la poco digna sabiduría de un viejo escarmentado”⁷⁰² que Adorno expresa percibir en algunos *fragmentos* de *El porvenir de una ilusión*, siguiendo el recorrido que hemos realizado a través del trabajo con los textos de Freud que han sido comentados hasta ahora, pueden hallarse en *el porvenir de una ilusión*, otros fragmentos en los que podría matizarse la referencia de Adorno a este escrito de Freud en el que también se apunta a algunas de las ideas defendidas por el –“impaciente paciente”⁷⁰³– autor de *Teoría estética*. Citando esta caracterización realizada por Enzensberger del temperamento con el que Adorno trató de impulsar su concepción del *pensamiento filosófico*, hallamos en estos versos un esbozo de aquello en lo que esta “tarea” podría seguir consistiendo.

⁷⁰² W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.59

⁷⁰³ Enzensberger, H., *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

Hacia una pedagogía “a destiempo”: la presión de la cultura y la secreta fuerza de algunos deseos.

Según Freud, conservándose frente “al poder desigual de la naturaleza”⁷⁰⁴, la humanidad muestra en su forma de hacer frente al conflicto producido por las subrogaciones de la pulsión de muerte uno de sus aspectos más positivos, un potencial con el que poder abordar los problemas derivados de la oposición entre la cultura y la constitución pulsional del individuo. La animadversión observable entre lo pulsional y la cultura supone así una de las dificultades más importantes a la hora de tratar de resolver la cuestión de si *el precio* que tenemos que pagar por el cumplimiento del “programa cultural” es o no es demasiado elevado. La opción de la que aquí se nos habla es expresada en los términos de una posibilidad condicionada⁷⁰⁵ desde la que, proyectándose hacia “nuevas generaciones”⁷⁰⁶ en un tono que evoca el eco que deja en nosotros la lectura de los aforismos en los que Nietzsche se refiere en *Más allá del bien y del mal* a “los filósofos del futuro”⁷⁰⁷, Freud se refiere a los horizontes que se abren cuando enunciamos en una misma yuxtaposición términos como *educación, amor, respeto por el pensamiento y beneficios de la cultura*.

Pese a caracterizarla como la más genuina de las posesiones (*eigentstes Besitztum*), Freud apunta que hasta el momento no han existido “masas” que poseyeran “la cualidad” que sería necesaria para afianzar el vínculo entre cultura y colectividad que aquí se está buscando a fin de articular los desarrollos llevados a cabo en lo referente a las relaciones existentes entre psicología profunda y psicología colectiva. Por este motivo, de ahora en adelante, va a insistirse en la forma en que Freud alude a estas “masas” futuras, ya que se trata de un momento argumentativo en el que se retoman algunas de las líneas temáticas que se han trabajado hasta ahora. Nos acercamos así a la idea de unas “masas” capaces de prescindir de la compulsión (*Zwang*), hasta el punto de no diferenciarse casi de sus *conductores* y de la *espera*⁷⁰⁸ que en ellos se haría realizable. Hemos visto

⁷⁰⁴ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 16

⁷⁰⁵ Dado que influye en la dirección hacia la que estamos encaminando las conclusiones, es importante reparar en que en el texto original esta opción no se conjuga en tiempo condicional como se ha traducido en Amorrotu, sino que se expresa en futuro. Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, pág. 112

⁷⁰⁶ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 8

⁷⁰⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 68 Aforismo 44

⁷⁰⁸ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 118

cómo en esta caracterización de la “conducción” atribuida al líder de la masa Freud hacía explícita una pregunta sobre el futuro y la espera nietzscheana. Retomando el núcleo argumentativo implícito en este tipo de sugerencias *marginales* a las que hemos ido haciendo referencia, en 1927 Freud hace alusión a un “futuro” en el que la pregunta sobre estas características observables en el estudio de los nexos existentes entre psicología colectiva y crítica cultural queda vinculada con la referencia a “unas generaciones” a las que se les atribuye el signo de “lo nuevo”. Un sentido que posee una gran importancia en el rumbo que está tomando esta investigación, considerarlo podría permitir la actualización del sentido de *la Ilustración* criticado y añorado por *la dialéctica* a la que en 1944 Horkheimer y Adorno sometieron este concepto:

“Nuevas generaciones, educadas en el amor y en el respeto por el pensamiento, que experimentaran desde temprano los beneficios de la cultura, mantendrían también en relación con ella (*werden auch ein anderes Verhältnis zu ihr haben*), la sentirían como su posesión más genuina, estarían dispuestas a ofrendarle el sacrificio de trabajo y de satisfacción pulsional que requiere para subsistir. Podrían prescindir de la compulsión y diferenciarse apenas de sus conductores.”⁷⁰⁹

Si tenemos a la vista aquello a lo que Freud está apuntando en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión*, y atendemos a cómo convergen ahí algunas de las líneas más importantes que han quedado abiertas, podemos reparar en cómo en 1927 la posible salida al conflicto producido por las subrogaciones de la pulsión de muerte y la subsanación de los vínculos entre subjetividad y cultura que este “conflicto” dejaría en entredicho, se realiza a través de la alusión a *la fuerza* de ciertos *deseos*⁷¹⁰. *Una fuerza* que haría posible ilusiones que, diferenciándose de los errores, no tendrían por qué ser *necesariamente*⁷¹¹ falsas o irrealizables, ya que se trata de unas *ilusiones* que, pese a ser criticadas y caer también bajo el análisis de la suspicacia freudiana, pondrían también de manifiesto algo de su “secreto” y de su fuerza: “das Geheimnis ihrer Stärke ist die Stärke dieser Wünsche.”⁷¹² La voluntad de profundizar en aquello en lo que estos “deseos” podrían consistir, hace que entremos de lleno en el debate al que abren paradojas como la apuntada por Honneth en *Psicopatologías de la razón* y a la que ya

⁷⁰⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 8

⁷¹⁰ *Op. cit.*, pág. 31

⁷¹¹ *Ibid.*

⁷¹² Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 133: [*el secreto de su fuerza es la fuerza de este deseo*]

hemos hecho referencia en el apartado anterior: el carácter “llamativo” de la oposición que se daría entre la imagen del ser humano que se desprende de la concepción freudiana de lo subjetivo y *el pesimismo* de su teoría de la cultura⁷¹³. “La verdad fatal”⁷¹⁴ a la que Freud aludía en *De guerra y muerte*, muestra en este momento uno de sus aspectos más amables para quien lee sus textos desde una voluntad filosófica de actualizar lo que en ellos se pone al descubierto y se reemprende así la afirmación ahí consignada de que sería necesario buscar una *ilusión* que nos permitiría *soportar la vida*. Se trata de una apelación a “lo soportable” que en vinculación con lo reivindicado por la filosofía nietzscheana a este respecto, coincidiría a su vez con el sentido de la verdad que Adorno deja “a salvo” de su demolición dialéctica lanzada contra la razón instrumental y el totalitarismo que en ella se escondería: “la verdad es inseparable de la ilusión de que alguna vez, entre las figuras de la apariencia surja, inaparente, la salvación (Rettung)”⁷¹⁵. En lo que respecta al recorrido por los textos de Freud que hemos realizado hasta el momento, nuestra investigación ha llegado a un punto en el que se muestra cómo, una vez localizada la contradicción inherente a la naturaleza de nuestra subjetividad, lo que le está preocupando a Freud es elucidar en qué medida podría evitarse que esa contradicción se confunda con la realidad impidiéndonos diferenciar las valoraciones que hacemos cuando tratamos de conciliar las dimensiones de lo psíquico y de lo real. “El mundo exterior real” (*der realen Außenwelt*)⁷¹⁶ cobra así una destacada preeminencia que, contrastando con el sesgo que el tratamiento de las relaciones entre mundo, realidad y exterioridad habían tomado en 1914⁷¹⁷, acerca el cuestionamiento freudiano sobre lo subjetivo a los posicionamientos de Nietzsche y Adorno en relación con la teoría moderna del conocimiento. Dado el marco teórico en el que se inscribe esta investigación, interesa subrayar que la *transformación* que aquí se está estudiando no se concibe ya tanto desde el trabajo con la patología del que parte el impulso crítico característico de la obra freudiana, sino que ahora Freud parece estar más preocupado en averiguar hasta qué punto ese mismo riesgo entrañado

⁷¹³ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.153

⁷¹⁴ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 281

⁷¹⁵ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.121/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S. 225

⁷¹⁶ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*.AE XIX, pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307.

⁷¹⁷ Apartado 1.: La inmersión freudiana en el cuestionamiento de lo subjetivo de esta investigación a fin de entender cuál sería la evolución del pensamiento freudiano que sería posible poner en conexión con las dimensiones de lo subjetivo y de lo colectivo en las que se sustenta la crítica de la cultura que Freud está llevando a cabo en estos años.

en la enfermedad mental no estaría acechando el núcleo mismo de las producciones culturales. Se nos coloca en una situación en la que, como si se tratara de un sacrificio no religioso, la prohibición cultural podría ponerse a salvo de *riesgos* si en lugar de glorificarla atribuyendo nuestra voluntad de hacerlo a Dios, tratamos de hallar en ella un “fundamento social”⁷¹⁸ que relacionara la perspectiva que aquí se abre con la posibilidad de vínculo abordada en los textos de Freud que llevamos trabajados hasta el momento.

Reanudando la pregunta de en qué podría consistir “la ilusión”⁷¹⁹ anhelada por las masas y cuál sería “la tarea” que ahí estaría en juego, se retoma así el camino de ida y vuelta recorrido en *Psicología de las masas y análisis del yo* a través de ese “viceversa” en el que psicología individual y psicología colectiva habían sido puestas en una relación que, cómo estamos viendo, iba a permitir múltiples lecturas de asuntos que en un principio habían surgido de la voluntad de ahondar en el estudio del juego de fuerzas que determinan un psiquismo, al que sólo podemos acercarnos si asumimos el carácter de “profundidad” que implica su naturaleza. A pesar de la “debilidad” que se le atribuye, *la voz del intelecto* adquiere una importancia central en los textos de Freud de estos años y la argumentación se centra ahora en la pregunta de si nuestra conducta podría contribuir a la sustitución de los resultados de la represión por los de un trabajo intelectual sobre el que Freud se interroga de una forma cada vez más explícita. Abordando las relaciones existentes entre represión y trabajo intelectual, *la tarea* en la que confluyen los cuestionamientos que pueden hacerseles a las distintas disciplinas que aquí se ven implicadas se presenta ahora centrando el núcleo del asunto en una “reconciliación” (*Versöhnung*)⁷²⁰ de los seres humanos con la cultura que acerca las reflexiones de Freud a los ámbitos de la filosofía de la cultura abordados por Nietzsche y por Adorno en sus filosofías. Coincidiendo con la propuesta realizada por Sloterdijk en *El pensador en escena* y en *El desprecio de las masas*, *las palabras* dirigidas por Zaratustra a los *Hombres Superiores* y el sentido de “la altura” que en ellas se evoca⁷²¹, vuelven a ser recurrentes en este momento, haciendo que a partir de ellas podamos poner en relación este sentido

⁷¹⁸ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 41

⁷¹⁹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 63 En lo que respecta a la exposición de las consecuencias a las que podría llevar esta “pérdida de nitidez”, volvemos a remitir a lo referido en El Estado de la cuestión y a lo apuntado por Sloterdijk en *El desprecio de las masas*.

⁷²⁰ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 44/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.147

⁷²¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*. “Del hombre superior”, págs. 389 – 401/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, “Vom höheren Menschen”, S. 356 - 368

de la *reconciliación cultural* evocado por Freud y la apertura de ese “asilo de las excepciones subsistentes”⁷²² invocado por Sloterdijk, como forma de buscar una salida a los conflictos que Horkheimer y Adorno hicieron visibles a través del quiasmo de “la industria cultural” con el que operaron en *Dialéctica de la Ilustración*.

Entendiéndola como un trabajo intelectual que estando acorde con la *ratio* supondría la cancelación y la renuncia a ciertos preceptos culturales a través de una sustitución de “su glorificación” por el descubrimiento de su “motivación racional”, hallamos alusiones explícitas a esa “ratio” en la que hemos visto que Freud había eludido profundizar. Con ello, la pregunta que ahora se plantea se resume en la formulación de un interrogante que relaciona de forma directa estas reflexiones freudianas con algunas de las cuestiones de las que se ocupa la filosofía actual: si el ser humano no puede ser guiado por la inteligencia debido al dominio que sus pasiones y las exigencias culturales ejercen sobre él, ¿cómo sustituir las bases afectivas de la obediencia a la cultura por “unas bases acordes con la ratio”? Tras el trabajo que llevamos realizado, no debe pasársenos desapercibido el hecho de que esa “ratio” en la que parece cifrarse la posibilidad de un acuerdo de las partes en conflicto aparece ahora de una forma en la que la pregunta por los procesos de pensamiento (*Denkvorgänge*)⁷²³ se desvincula de la prioridad asignada habitualmente por Freud a las exigencias pulsionales. Condicionado por sus pasiones y por sus exigencias pulsionales, su inteligencia no puede guiar al ser humano. Sin embargo, esa misma “inteligencia” (*Intelligenz*)⁷²⁴ es el único medio del que el ser humano dispone para poder gobernar (*zur Beherrschung*) su *pulsionalidad*⁷²⁵. Si no se logra resolver esta contradicción expuesta por Freud en el apartado VIII de *El porvenir de una ilusión*, la concepción de lo subjetivo que hemos estado estudiando podría quedar clausurada en la constatación de un ser humano “de inteligencia débil”⁷²⁶ gobernado por unos *deseos pulsionales* para los que la cobardía y la hipocresía podrían constituir sus únicas posibilidades de adaptación. La salida de este riesgo de clausura viene dada a través de una opción por “la educación en la realidad”: sería retomando esta reflexión, y alertando sobre los “falsos raseros” desde los

⁷²² Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, pág.98

⁷²³ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.260

⁷²⁴ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.150

⁷²⁵ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 47/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.150

⁷²⁶ *Op. cit.*, pág. 47

que ésta tiende a ser considerada, como Freud inicia *El malestar en la cultura* aludiendo al carácter dudoso de unos *parámetros* que, en lugar de medir, podrían estar alterando la posibilidad del sentido de la medida.

Haciendo mención a términos como a los que hemos aludido en el epígrafe anterior, la reflexión freudiana se vincula con ámbitos que cobran ahora una importancia clave. En *El malestar de la cultura* el tono se suaviza a través de una puntualización con la que, tras haberse referido en 1927 a la posibilidad de lograr “un progreso por el camino que lleva a reconciliarse con la presión de la cultura”⁷²⁷, Freud vuelve a poner el acento en el núcleo de conflictividad sobre el que había quedado fijada su teoría sobre lo anímico:

“Están de por medio los desacuerdos entre el pensar y el obrar de los seres humanos, así como el acuerdo múltiple de sus mociones de deseo”⁷²⁸.

El tono de “pedagogo comprensivo”⁷²⁹ se vuelve más áspero y la pedagogía necesaria para la “educación en la realidad” con cuya apertura concluye Freud *el porvenir de una ilusión*, vuelve a enfrentarse a las dificultades que habían quedado señaladas en sus anteriores investigaciones sobre lo anímico, señalando “un destiempo”⁷³⁰ sobre el que habría mucho que seguir estudiando si

⁷²⁷ *Op. cit.*, pág. 41

⁷²⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 65

⁷²⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 43 En sus investigaciones sobre los nexos existentes en las conceptualizaciones llevadas a cabo por Freud y por Nietzsche en torno a la cuestión de los problemas culturales y los límites de la educabilidad humana, Assoun y Gasser subrayan cómo existe en ambas teorizaciones una relación entre *Erziehbarkeit* (educabilidad) y *Redlichkeit* (honestidad), en la que estas dos líneas de tematización estarían actuando como presupuesto sobre el que se apoyan las propuestas culturales que podrían surgir del cuestionamiento de lo subjetivo propio de sus posicionamientos. “La educación en la realidad” a la que Freud hace referencia en este pasaje constituye por tanto una alusión a la que vamos a volver en los siguientes epígrafes. Existiría así “una confianza en la educación propia del Freud Aufklärer” que estaría antepuesta como condición para el análisis que pondrían en relación las premisas de las que parte la terapéutica freudiana con los trabajos realizados al respecto por parte de las disciplinas filosóficas que se ocupan de la teoría cultural. Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Stationen der analytischen Psychotherapie” [*Etapas de la psicoterapia analítica*] : *Der exklusive Anspruch der Analytischen Therapie* [*El requerimiento exclusivo de la terapia analítica*]. S. 533 – 538. Poniendo en relación una línea de razonamiento similar a la empleada por Assoun en su investigación cuando se refiere al “Freud Aufklärer”, V. Lemm realiza una investigación en la que se señalan algunos de los momentos de la filosofía nietzscheana en los que invocándose un sentido de la cultura como “cultivación” (*Bildung*), se pondría de relieve la afinidad existente entre el sentido asignado por Nietzsche a su “tarea” y la pregunta sobre cuál es el estado de la cultura en el que el objetivo de esta *tarea* debería ser asimilado por los individuos que forman parte de ella. Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 148.

⁷³⁰ La línea de problematización que aquí se abre y la relación de ésta con los momentos en los que las investigaciones freudianas poseerían rasgos en común con la defensa de los ideales ilustrados, puede ser trabajada como una “ pedagogía a destiempo” pudiendo establecerse a partir de aquí cierta analogía con la forma freudiana de concebir la cura del enfermo. Rodríguez, M., *El niño acorralado*, pág.16

pretendemos que esta noción sea integrada como objeto de estudio de la filosofía contemporánea.

“*Abtrieb zur Loslösung*”⁷³¹ y supervivencia de lo originario.

Oscilando en virtud de esta falta de equilibrio puesta de manifiesto por el psicoanálisis freudiano entre el desacuerdo existente entre el pensar y la acción y el “acuerdo múltiple hacia el que los deseos parecen insistir en orientarse, las evidencias de la muerte, la guerra, la hipocresía y la cobardía fueron más fuertes que la intención de *neutralidad* en la que Freud quería mantenerse a la hora de adentrarse en los problemas culturales. Por este motivo y a fin de señalar las vías que aquí podrían estarse abriendo, es importante indicar cómo tras haber presentado un yo *escindido*⁷³² en aquello que constituía el núcleo sobre lo que durante años se había afirmado la posibilidad de su autofundamentación, la concepción de lo subjetivo que se deriva del recorrido que llevamos realizado se mantiene ahora a través de la incursión que lleva a cabo Freud en el tratamiento de las tensiones existentes entre nuestros impulsos destructivos y el *programa* con el que la cultura podría, si no aplacar del todo estas tendencias, sí dotar de cierto sentido al sufrimiento con el que este “sacrificio” se vincula con lo más interno de nuestras estructuras psíquicas.

Situándose en el otro extremo de la tensión en que se da el juego de fuerzas pulsionales que hemos estudiado, las indagaciones sobre las relaciones entre pulsionalidad, subjetividad y cultura que Freud lleva a cabo entre 1929 y 1930 vuelven a colocarnos frente a un sentido del yo, cuyos *límites no son fijos*⁷³³. De este modo, la reflexión sobre el sentido de lo subjetivo inherente a esta “psicología profunda” nos sitúa de nuevo frente a *un yo sin límites fijos*, para el que la conciencia moral podría no superar el restringido marco que se le asigna a una cobardía, que además de resignarse a serlo, debe también sacrificar su *economía pulsional* para formar parte de la “hipocresía” que se le ofrece como consuelo de

⁷³¹ Citamos el término en alemán a fin de incidir en la significación que poseería para la articulación que estamos tratando de desarrollar en estas páginas lo que se estaría designando con este término: *un impulso (abtreiben) hacia la disolución, el desprendimiento (Loslösen)*. Una fuerza por tanto en la que, a diferencia de la pulsión (*Trieb*), se designaría de una forma más explícita el componente de desintegración que el concepto freudiano de pulsión pasó a poseer a partir de 1920.

⁷³² Freud, *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.245/ Freud, S., *Trauer und Melancholie*, S.177.

⁷³³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI pág. 67

una supervivencia entendida como la *conservación* de algo, cuyo sentido no quedaría definido más allá de este movimiento de repliegue⁷³⁴. Tras lo que llevamos trabajado al respecto, y si tenemos en cuenta el cuestionamiento filosófico del que hemos partido, la desolación intelectual podría ser inminente si a estos pronósticos no se le opusiera a su vez, la existencia de un algo que en cuanto “malestar” (*Unbehagen*) inscribiría también en esta *incomodidad* un “desafío” sobre el que todavía puede quedar mucho que pensar. En cuanto a “malestar”, esta es la característica que adquiere en 1929 la dimensión impersonal en la que hemos visto cómo Freud saludaba con agradecimiento la crítica a las *rutinas gramaticales* llevada a acabo por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*. En vista a los objetivos trazados para nuestra investigación, es así cómo, desplazándose a la dimensión de “la cultura”, los argumentos de Freud al respecto adquieren su punto más álgido coincidiendo con un “ansia de elevarse” (*Lüsternheit nach Höhe*)⁷³⁵ que posee una interesante conexión con un sentido de *la espera* desde el que el discurso freudiano entraría en contacto con “una espera” en la que el –*Ich* freudiano entraría en relación con el –*Mensch* nietzscheano, en virtud de la significación de ese Über- al que ambos autores vinculan las aspiraciones culturales que pueden extraerse de sus escritos:

“Se necesitan golpes de suerte. Además de muchas cosas incalculables, para que un hombre superior, dentro del cual dormita la solución de un problema, llegue a actuar en tiempo aún oportuno- “a estallar”, como podría decirse”.⁷³⁶

⁷³⁴ Desde los estudios realizados al respecto en Kierkegaard, *una construcción de lo estético*, y partiendo de la crítica a la *autoconservación* realizada con Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*, existe en la filosofía de Adorno una línea de reflexión que respondería críticamente a esta “opción” apuntada por Freud y a la paradoja del “consuelo” que aquí se ofrece. Por otra parte y, a fin de establecer la conexión entre los planteamientos de Freud y de Adorno en la que estamos trabajando en estos epígrafes, también pretende mostrarse en estas páginas cómo la opción de Freud no tendría tampoco que quedar reducida necesariamente a la autoconservación y a las connotaciones filosóficas atribuidas a este término por los primeros intelectuales de la Escuela de Frankfurt.

⁷³⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.80. Insistimos en los términos del idioma alemán empleados por Nietzsche cuando hace referencia a los vínculos entre creación, altura, elevación y superación, ya que en la traducción de algunos de ellos se pierden algunas de las connotaciones que la filosofía de Nietzsche pone en relación. El paso de la “altura” a “la superación” no se da de una forma tan inmediata como podría parecer si nos atenemos al efecto intuitivo que podría producir en nuestra comprensión el uso de términos como “superhombre” u “hombre superior”. Esta misma inercia podría llevar a graves errores a la hora actualizar el potencial filosófico existente en el trabajo realizado por Freud y Nietzsche en sus investigaciones sobre los vínculos existentes entre pensamiento, psicología colectiva y cultura. Por este motivo, seguiremos insistiendo en lo que sigue en esta necesidad de precisión terminológica que consideramos que es muy importante a la hora de trabajar el sentido de la crítica cultural en la que Nietzsche pudiera haber estado trabajando a través de la evocación de estas imágenes.

⁷³⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.242 Aforismo 274

Continuando con el estudio de la obra de Freud –menos dado que Nietzsche a “los estallidos” pero quizá no por ello necesariamente ajeno a aquello que su luz repentina pone al descubierto-, llegamos a un momento de la vida de Freud en el que documentos biográficos dan testimonio de cómo en julio de 1929 confirmaba a Lou Andreas-Salomé haber escrito, sin recurrir a su biblioteca “la última frase” de un trabajo que “trata sobre la cultura, el sentimiento de culpa, la felicidad y otras glorificaciones similares”. La actitud con la que describe los motivos que le llevaron a escribir sobre estas *glorificaciones* resulta, cuanto menos, digna de mención: “no se puede fumar todo el día y jugar a las cartas; ya no tengo resistencia para caminar, y la mayor parte de lo que se puede leer ya no me interesa. Escribo, y con ello paso el tiempo agradablemente”.⁷³⁷ Sin embargo, a pesar de sus reticencias iniciales, en este escrito Freud iba a ahondar en “un *malestar*” que influyó determinadamente en el acercamiento contemporáneo a la cultura, de modo que la lectura que aquí proponemos podría poner al descubierto una “investigación analítica finamente afilada”⁷³⁸ en la que creemos que es posible trabajar los nexos del pensamiento de Freud con algunas de las cuestiones de las que se ocupa actualmente la filosofía. Centrando la investigación en la constatación de el “malestar” en el que ahora se articula la posibilidad de comunicación existente en aquello que las fuerzas pulsionales ponen en tensión en lo humano, la problemática de las relaciones entre el individuo y la realidad por la que éste está determinado es abordada ahora describiendo este proceso como un “procedimiento” en el que, partiendo de “una impulsión al desasimiento” (*Abtrieb zur Loslösung*)⁷³⁹ de la masa de sensaciones, se reconoce un afuera que ahora es entendido como: un mundo exterior que parte de una disolución entre yo y sensación. En virtud de esta *impulsión*, y del sentido de “lo exterior” que en ella queda fijado, al yo-placer se le contrapone ahora un “ahí afuera ajeno” que le amenaza. De esta forma, al igual que el argumento esgrimido en *Psicología de las masas y análisis del yo* a través de la contraposición entre “el amor por sí mismo” (*Selbstliebe*) y el “amor por lo ajeno” (*Fremdliebe*)⁷⁴⁰, lo lejano y lo ajeno vuelven a aparecer en el texto de Freud, esta vez bajo la forma de “una amenaza”

⁷³⁷ Testimonio recogido en: Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 605. Freud a Andreas Salomé, 28 de julio de 1929.

⁷³⁸ *Confesión* a E. Jones recogida en: Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág. 605

⁷³⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 68/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.424

⁷⁴⁰ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

que adquiere de nuevo un lugar relevante en el enfoque que está tratando de afianzar.

Llegamos así al núcleo de unas teorizaciones que, teniendo en cuenta lo que llevamos trabajado hasta ahora a este respecto, no debe sorprendernos que encuentren en la filosofía de Adorno un eco preeminente, especialmente a través de la forma en que son ensalzados en su filosofía los vínculos entre amor, desinterés, enajenación y desemejanza, sobre los que se fundaría la propuesta de una filosofía de lo “no idéntico” en la que confluyen las líneas de las concepciones de Freud y de Nietzsche que estamos tratando de poner en diálogo en esta investigación:

“Si el amor debe ser representación de una sociedad mejor dentro de la existente, no puede serlo como un enclave de paz, sino sólo en la oposición consciente. (...) Amar significa ser capaz de hacer que la inmediatez no se atrofie por la omnímoda presión de la mediación, por la economía, y en ese empeño la inmediatez, mediada consigo misma, se constituye en una tenaz presión contraria”.⁷⁴¹

Profundizando en esta “amenaza de lo ajeno” en la que décadas después se fundaría “la oposición consciente” que Adorno trata de integrar en su concepción del amor y en la defensa del principio de reconciliación que ahí se vislumbraría⁷⁴², a través del estudio de las relaciones entre Yo-placer y *mundo exterior* que Freud lleva a cabo en *El malestar en la cultura*, partiendo de la “impulsión” hacia la disolución (*Loslösung*), se pone de manifiesto un procedimiento que resulta clave para entender el arranque de la argumentación que se va a llevar a cabo en este libro. Es a partir de ahí desde donde Freud encuentra la posibilidad de explicar la instauración del principio de realidad como el modo con el que “el yo se “desase” del mundo exterior” (*auf solche Art löst sich also das Ich von der Außenwelt*)⁷⁴³: segregando, desprendiendo, soltando de sí mismo “un mundo exterior” que originariamente estaba contenido en él. Haciendo uso de un procedimiento lógico

⁷⁴¹ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 172

⁷⁴² Se está concediendo prioridad a este momento de la reflexión freudiana porque es aquí donde pueden encontrarse vías de desarrollo para el establecimiento de los vínculos entre narcisismo, constelación anímica de la revuelta y esa “subversión psicoanalítica del sujeto” en la que investigaciones como la de Sloterdijk señalan la posibilidad de hallar un nexo con el que articular las aportaciones que los trabajos de Freud y de Nietzsche podrían ofrecer al actual cuestionamiento de las relaciones entre subjetividad, cultura y función filosófica. Puede encontrarse una elaboración más pormenorizada de esta conceptualización en: Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, pág. 47.

⁷⁴³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 68/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.425

similar al empleado en *Introducción al narcisismo*, lo originario y la temporalidad de lo pre-psicológico vuelven a constituir el espacio en el que se da la posibilidad de una respuesta que se da a través de un movimiento retrospectivo que se asemeja al empleado en 1914 para la inferencia del *narcisismo primario*. Enlazando con lo que se ha trabajado en esta investigación, ahora esta forma de razonamiento es utilizada por Freud con vistas al esclarecimiento de los modos en que la cultura podría *contener* las tendencias al desbordamiento derivadas del “desasimiento” que se da entre yo, sensaciones y “mundo exterior”. El *hoy* se enlaza con un *ayer* originario que, “comprimido”, perdura como “el resto de algo” (*eigeschrumpfer Rest*)⁷⁴⁴ más abarcador⁷⁴⁵. El sentimiento expande el poder de su alcance, se amplía hacia el todo: *weitumfassenden* – *allumfassenden Gefühls*⁷⁴⁶. De esta forma, Freud explica cómo lo originario así inferido daría lugar a una sentimiento (*Gefühl*) que, uniéndose de una forma más íntima (*innigere Verbundenheit*) con “el mundo circundante”, propicia el supuesto de “un sentimiento yoico primario” (*Primäres Ichgefühl*)⁷⁴⁷.

Conservándose en la vida anímica, esta sensación primaria de lo yoico posee el rasgo de una sensación ilimitada que se presenta a su vez como “una atadura”⁷⁴⁸ - como unión (*Verbundheit*) - con el Todo. Si seguimos de forma minuciosa la descripción de esta alternancia entre disolución y unidad en la que se adentra el pensamiento freudiano, podemos hallar algunas respuestas a los interrogantes que nos hemos planteado en torno a la inferencia retrospectiva con la que Freud resolvía en *Introducción del narcisismo* el problema de las relaciones entre narcisismo secundario y narcisismo primario y que, quince años después de esta formulación, estamos viendo cómo lleva hacia un cuestionamiento sobre la idoneidad de suponer una supervivencia de lo originario (*Überleben des Ursprünglichen*)⁷⁴⁹. Junto a este trabajo con lo pre-psicológico, y de forma casi simultánea, tras indagar en las posibilidades y las condiciones de la felicidad, retomando el trabajo realizado en *El porvenir de una ilusión*, con el calificativo de “el malestar” (*das Unbehagen*) se plantea ahora la posibilidad de si existe una respuesta a la pregunta sobre el fin (*Zweck*) de la vida humana. Así como la meta

⁷⁴⁴ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 425

⁷⁴⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 69

⁷⁴⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 422

⁷⁴⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 69/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 425

⁷⁴⁸ *Ibid.*

⁷⁴⁹ *Ibid.*

de las pulsiones había quedado establecida a partir de su común orientación hacia lo inorgánico, parece que las conclusiones son más difíciles de extraer cuando la cuestión pasa a enfocarse desde la perspectiva que imprime a la investigación la necesidad de dar el paso desde el planteamiento de las incidencias que la vida anímica ejerce sobre lo psíquico al planteamiento de qué es lo que se está jugando cuando el sentido de la naturaleza descubierta en lo anímico se confronta con: la vida *propiamente humana*⁷⁵⁰.

En línea con lo reivindicado por Nietzsche a este respecto, el acento recae ahora no en “lo demasiado” de lo humano, sino en aquello en lo que podría estarse jugando el carácter más “propio” de esta designación, tan propio, que quizás no se haga ya necesario apoyarse en ningún Dios para justificar *los verdaderos valores de la vida (wahren Werte des Lebens)*⁷⁵¹. Deviene así un sentido en nosotros que no tendría por qué renunciar a su “aspiración”, a pesar del “parpadeo” del *último ser humano (der letzte Mensch)* ante preguntas que debieran volverse las primeras dentro del orden de prioridades que la admisión de lo inconsciente nos insta a invertir. Preguntas, que en *El Zaratustra* se expresan de una forma más enfática que desde la metodología con la que Freud introduce su reflexión sobre las *aspiraciones culturales* y el vínculo que éstas poseerían con el sentido de lo subjetivo que ahí se estaría precisando: “¿Qué es el amor?, ¿Qué es la creación?, ¿qué es anhelo (Sehnsucht)?, ¿qué es estrella?”⁷⁵²

⁷⁵⁰ Indicar cómo “lo propiamente humano” poseería aquí interesantes paralelismos con eso “demasiado humano” en lo que el pensamiento nietzscheano se había adentrado años antes en vistas a una *transvaloración* que veremos los rasgos que tiene en común con la *transformación* en la que Freud está incidiendo en los escritos de estos últimos años de su producción intelectual.

⁷⁵¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 65/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.422 . Anticipando la conexión que vamos a trabajar entre estos textos y la filosofía contemporánea, interesa remarcar cómo al recurso a los procesos de maduración que se dan en la infancia, a los objetivos de fortalecimiento superyoico y a la mención de la *Umwandlung*, se suma ahora la consideración sobre la verdad de unos *valores* que al ser cuestionados acercan nuevamente a la filosofía nietzscheana algunas de las conclusiones a las que estamos llegando al hilo de estas reflexiones sobre la concepción freudiana de la vida anímica. Si tenemos en cuenta el posicionamiento con respecto a la filosofía práctica expresado en escritos anteriores, llama la atención que Freud inicie su estudio haciendo referencia a “la verdad” y “el valor”, menciones en las que se pone de relieve un posicionamiento con respecto a la filosofía práctica que está implícito en algunos de los cuestionamientos que Freud está realizando al hilo de sus reflexiones sobre los vínculos entre salud, inteligencia y cultura, que poseen importantes paralelismos con ciertos momentos de la crítica nietzscheana a las valoraciones culturales y al sentido del individuo que se pone en juego en las mismas.

⁷⁵² Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, pág.41/ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S.19

La pregunta de Freud por “los verdaderos valores de la vida”.

Enlazando con las conclusiones a las que había llegado en sus investigaciones sobre la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*, la posible respuesta a la cuestión de si la vida humana tiene o no un sentido y la pregunta sobre *los verdaderos valores de la vida*⁷⁵³, son entendidas como algo más asociado con la satisfacción que con los objetivos relativos a las soluciones lógicas del problema que se plantea. Con ello, la importancia concedida a la reflexión se desplaza hacia el cuestionamiento de una sucesión entre verdad, valor y vida en la que hallamos ideas filosóficas a partir de las que es posible relacionar las principales líneas de cuestionamiento que se vienen planteando en lo referente a las relaciones existentes entre la concepción freudiana de lo subjetivo, el sentido de la *subversión* que ahí pudo haberse llevado a cabo y la actualidad que ésta podría poseer a la hora de ensayar una posibilidad de respuesta a algunas de las preguntas que se han planteado en el establecimiento del Estado de la Cuestión del que hemos partido para esta investigación.

Sin ahondar en las connotaciones filosóficas inherentes a la crítica que estaba emprendiendo, la necesidad de hallar una “una respuesta satisfactoria” (*eine befriedigende Antwort*)⁷⁵⁴ mueve la investigación freudiana de estos años en los que, a juzgar por la audacia crítica de sus consideraciones, parece que la jubilación, la vejez, la enfermedad y el cansancio, no incidieron tanto como en algunos momentos Freud pretendía dar a entender en sus cartas a amigos y a colegas de profesión en la práctica psicoanalítica. La concepción del individuo a la que le había llevado su profundización en la psicología del yo se adentra ahora en otra dimensión que, procediendo de un ámbito distinto al que Freud había concedido prioridad en sus escritos, adquiere en este momento una preeminencia argumentativa que conecta los desarrollos intelectuales de Freud con algunas de las cuestiones que más están ocupando a la filosofía actual: las aspiraciones que nos mueven y nos paralizan, el poder de la tradición frente a las reivindicaciones de lo nuevo, la actualidad o el deterioro definitivo de las disciplinas que todavía pretenden pensar y actuar sobre *lo humano*, los conflictos entre conocimiento e instinto y la *hostilidad* que se produce en esta conjunción, los límites de la educación y las posibilidades de cambio y de progreso que ahí podrían darse si se

⁷⁵³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 65

⁷⁵⁴ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.433

cree y se persiste en el esfuerzo que una intención así entraña.- Esta enumeración proporciona una idea de las temáticas que confluyen en este planteamiento de Freud sobre las relaciones entre verdad, valores y vida en el que se hace especialmente explícito el vínculo de sus investigaciones con la invocación nietzscheana “a los filósofos del futuro”⁷⁵⁵. Si tenemos en cuenta el contrapunto con el que la definición freudiana del individuo confronta al sentido de “lo satisfactorio” que aquí está empezando a entrar en juego en virtud del acercamiento a los ámbitos de la sociología y de la cultura que Freud está realizando en estos escritos, podemos atender a cómo se está abriendo un espacio en el que pueden ser abordadas algunas de las preguntas de las que hemos partido en el establecimiento del Estado de la Cuestión. Se retoman así las líneas de investigación que han ido quedando abiertas en relación con las temáticas filosóficas apuntadas por Freud en anteriores escritos a modo de esa “anticipación intuitiva” con la que Assoun caracteriza “la forma” de *la presencia nietzscheana en Freud*⁷⁵⁶. Con ello, la pregunta sobre las posibilidades de llevar a cabo una “educación en la realidad” trasciende el marco habitualmente asignado a los espacios de la psicología y de la pedagogía y, a partir de esta designación, la investigación freudiana entra en diálogo (indirecto y no reconocido de forma explícita) con una forma de concebir el sentido y la naturaleza del pensamiento que, coincidiendo aquí con los imperativos con los que Nietzsche polemizó contra la filosofía precedente, se presenta como inseparable de la comprensión de las relaciones entre vida y salud.

Es así cómo, siguiendo propuestas de investigadores de la cuestión y conectando las vías que aquí se abren con “el giro”⁷⁵⁷ al que invitan posiciones como las mantenidas por Jameson y Honneth en su señalamiento de la importancia de considerar filosóficamente la incidencia que “la enfermedad de los sanos”⁷⁵⁸ poseería sobre las *deformaciones* y los usos actuales de la razón, la “supervivencia de lo originario” a la que Freud se refiere en *El malestar de la cultura* nos lleva a un momento de reflexión en el que se ponen en evidencia los vínculos entre “la psicología profunda” y los avances realizados por el tratamiento llevado a cabo por la filosofía contemporánea en relación con las posibilidades de

⁷⁵⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.68 Aforismo 44

⁷⁵⁶ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág.57.

⁷⁵⁷ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 37

⁷⁵⁸ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.57

llevar a cabo una consideración en la que el sentido de lo psicoterapéutico y el diagnóstico cultural coincidan a partir de la voluntad de trabajar los momentos en común que existirían entre ambas líneas de investigación. Un médico “filósofo” en los textos de Freud que aquí estamos trabajando, dando lugar a “un giro” que posee importantes aspectos en común con el momento en que, casi cinco décadas antes, el filólogo Nietzsche se hacía filósofo y, el filósofo, un psicólogo enunciando el contenido de “una espera” en la que quisiéramos incidir, dadas las alusiones que hemos realizado a ella en epígrafes anteriores. 1882, un año antes de que Freud mencionara en carta a Marta Bernays el descubrimiento de “un significado”⁷⁵⁹ en la tarea que estaba llevando a cabo, Nietzsche disfrutaba de su “más prodigioso mes de enero”⁷⁶⁰. La ciencia se volvía *gaya (fröhliche)*; bailando “por encima de la moral”, el *sufrimiento más amargo* y la *esperanza más elevada*⁷⁶¹ se unen en la voluntad de un mismo encuentro:

“Sigo esperando a un médico filósofo, en el sentido excepcional de la palabra –un médico que se dedique al problema de la salud total de pueblo, del tiempo, de la raza y de la humanidad- que tenga alguna vez el coraje de llevar mi sospecha hasta el final y atreverse a formular el siguiente aserto: en todo lo que se ha filosofado hasta ahora nunca se ha tratado de “la verdad”, sino de algo muy diferente, digamos de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida”⁷⁶²...

Si conectamos el momento al que hemos llegado en nuestra lectura de Freud con aquello a lo que Nietzsche podría estar apuntando en los puntos suspensivos con los que finaliza la enumeración que presenta en este fragmento del prefacio escrito en 1886 para la segunda edición de *La ciencia jovial*, podemos reparar en cómo - en cuanto a algo *primitivo*, anterior al tiempo (*Vorzeit*)- los aspectos originarios y *lo primario* de nuestra constitución subjetiva poseen una importancia que en los textos de Nietzsche y de Freud se convierte en material de estudio. De este modo y en consonancia con la prioridad concedida por Adorno al *fondo instintivo (Triebgrund)* del *conocimiento*⁷⁶³ en sus producciones filosóficas más

⁷⁵⁹ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en: Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50

⁷⁶⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 91

⁷⁶¹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 727 Aforismo 268

⁷⁶² Nietzsche, F., *La ciencia jovial, Prefacio a la segunda edición*, 2 pág. 560

⁷⁶³ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.121-122/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*. S. 225

tempranas⁷⁶⁴, en las obras de estos pensadores se abre un espacio en el que se insta a pensar e intentar intervenir en un *juego de fuerzas* que pone al descubierto *una verdad* en la que podría evidenciarse aquello que hace posible el pensamiento y su progreso. Algo ante lo que, pese a no profundizar lo suficiente en ello, las investigaciones de Freud nos sitúan constantemente, colocando a los intelectuales y a los amantes de las creaciones estéticas en una situación incómoda, desagradable, *unbehaglich*. Es así cómo, introduciendo en su investigación algunos de los contenidos de las preguntas ante las que *el último ser humano*⁷⁶⁵ “parpadea” según la imagen de esta escena que Nietzsche ilustra en su prólogo a *Así habló Zaratustra*, Freud alude de forma explícita a algunos de los potenciales subyacentes en las relaciones entre subjetividad y cultura. Frente a nuestras “miserias objetivas”, el arte proporciona una “débil narcosis”⁷⁶⁶. Afirmaciones como ésta prueban que, tras haber profundizando en el “cambio anímico” (*seelische Wandlung*)⁷⁶⁷ experimentado por el individuo en la masa, la aplicación del concepto de libido al esclarecimiento de la psicología de las masas sirve de preámbulo para una problematización de las relaciones entre cultura e individuo que ha poseído una gran influencia sobre las filosofías que estamos poniendo en diálogo con los textos de Freud que se están comentando. El “nivel filogenético” del pensamiento freudiano cobra así cada vez un mayor grado de desarrollo, haciendo que muchas de sus formulaciones participen de una crítica a la filosofía moderna en el que autores como Marcuse observan un “cara a cara” con *la fatal dialéctica de la civilización*⁷⁶⁸ en el que se haría explícito el vínculo del pensamiento freudiano con las teorías filosóficas en las que se problematizan estos mismos problemas, tratando de afianzar una estrategia “más astuta”. *Un paso*, a través del que afirmar la alternativa que sería necesaria para asegurar que “los conceptos que describen lo fluido no pretendan captar una esencialidad heraclítea, no exploten en las manos, no confirmen a su pesar la dureza broncea de lo Mismo tras la máscara de lo Diferente”⁷⁶⁹.

⁷⁶⁴ W. Adorno, Th., *Escritos filosóficos tempranos*. Obra completa 1.: “El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma”. W. Adorno, Th., *Philosophische Frühschriften*. “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”.

⁷⁶⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.41/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.19

⁷⁶⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 80

⁷⁶⁷ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.51

⁷⁶⁸ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.62

⁷⁶⁹ Aguilera, A., *Hombre y cultura*, pág.85

Las vías que podrían abrirse en esta dirección a partir del posicionamiento de Freud frente a la cultura no son fáciles de seguir. El placer y el consuelo que podría ofrecer la “narcosis” a la que alude Freud en su mención a los vínculos existentes entre sufrimiento y arte, no compensa sin embargo del *apremio*⁷⁷⁰ que los escritos de Freud sitúan en el centro de la investigación sobre lo subjetivo. Distanciándose con suspicacia del “consuelo” que esta opción podría ofrecer a la hora de hacer frente al “malestar” ante el que nos coloca su posicionamiento en 1930, Freud pone al descubierto “las exageraciones”⁷⁷¹ con las que el sufrimiento condiciona los esfuerzos con los que la inteligencia trata de hallar “respuestas satisfactorias”, y su planteamiento adquiere en la filosofía contemporánea un “lugar” que algunas investigaciones caracterizan como la perspectiva desde la que se haría posible “una comprensión materialista de lo real”⁷⁷². Las causas y los efectos de *la narcosis* con la que Freud relaciona arte y subjetividad, la reflexión sobre las interacciones que se dan entre las “subrogaciones de la pulsión de muerte”, el programa cultural y “el precio” que por él hay que pagar, avanza a través del cuestionamiento de una felicidad, de una suerte (*Glück*)⁷⁷³, cuyo incumplimiento podría llevar a la clausura en “una soledad buscada”⁷⁷⁴ a quien se encamina a lograrla. De esta forma, retomando la remisión al *Vorzeit* anteriormente mencionada, los movimientos de “repliegue” trabajados en *Introducción del narcisismo* son estudiados ahora en el marco de aquello que se revela en una “Soledad” en la que el sentido del aislamiento trabajado por Freud en escritos anteriores adquiere ahora unos matices que vendrían a complementar la descripción de ese “enigmático afán del organismo, imposible de insertar en un orden de coherencia, por afirmarse a despecho del mundo entero”⁷⁷⁵ realizada por Freud en *Más allá del principio del placer*.

Hallamos numerosos momentos en los que Nietzsche hace referencia en sus escritos a la paradoja que se produce al poner en relación estas líneas de cuestionamiento en las que *lo terrible* se entrelaza con el ansia y la necesidad de

⁷⁷⁰ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

⁷⁷¹ W. Adorno, Th., *Minima Moralia*, pág. 47

⁷⁷² Assoun, P. *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 246

⁷⁷³ Al traducir Glück por “dicha” o “felicidad”, puede perderse el matiz de azar que en la lengua alemana va asociado con la palabra utilizada por Freud, haciendo que se pierda el carácter abierto que el deseo de “suerte” podría poseer si se compara con ciertas concepciones filosóficas de “la felicidad” en las que la dicha adquiere un significado más mediado.

⁷⁷⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 77

⁷⁷⁵ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 39

lo nuevo. “El ansia de elevarse” (*Lüsternheit nach Höhe*)⁷⁷⁶ requiere soledad pero esa solicitud se lleva a cabo en la filosofía de Nietzsche desde un complejo argumento para el que el *solipsismo* no constituye una salida al problema con el que el individuo se enfrenta cuando ingresa en ese ámbito de vivencia y de teorización al que nos referimos cuando contrastamos “el argumento de la soledad”⁷⁷⁷ esgrimido por Nietzsche en el aforismo 50 de *La ciencia jovial* con el momento al que hemos llegado en nuestro estudio de los escritos de Freud.

“Superación de sí mismo” (*Selbst-Überwindung*) y protección del padecimiento.

En las reflexiones ofrecidas por Nietzsche y Freud al respecto, “la soledad” se conecta con una dimensión originaria, en la que tiempo (*Vorzeit*) y subjetividad hallan una posibilidad de anclaje. No obstante, el acuerdo no viene dado de forma fácil, ya que en esa soledad que Nietzsche y Freud convierten en tema filosófico y psicológico respectivamente, no sólo perdura –resuena la “voz del rebaño”⁷⁷⁸ -, sino que en esa soledad habita también “el animal interior” (*das innere Vieh*)⁷⁷⁹ con el que parece que tarde o temprano “los hombres superiores” se ven obligados a vérselas a fin de que la *superación de sí mismos* (*Selbst-Überwindung*) no se reduzca exclusivamente a una “voluntad de verdad” o a “una voluntad dominadora”⁷⁸⁰ en la que *el misterio* de la creación pasa desapercibido. A través de referencias a los textos de la filosofía nietzscheana en los que se abordan algunas de las temáticas que Freud está trabajando en estos años, llegamos a un momento de la teorización freudiana en el que puede observarse como ésta se acerca al tratamiento de los nexos entre voluntad, bondad y creación a los que Nietzsche alude en *Así habló Zaratustra*.

“La impulsión” (*Abtrieb*) señalada como factor de indiferenciación que haría posible la conexión entre el carácter externo y el carácter interno del *mundo*, le sirve a Freud para poner en relación sus investigaciones sobre el narcisismo y “la

⁷⁷⁶ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 80

⁷⁷⁷ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 624

⁷⁷⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ *Also sprach Zarathustra*, S. 80

⁷⁷⁹ *Op. cit.* pág.396/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 367

⁷⁸⁰ *Op. cit.* pág .175/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 146

subversión”⁷⁸¹ que algunos autores le atribuyen según las teorías filosóficas a las que hemos aludido en epígrafes anteriores a fin de poner en conexión estos desarrollos a los que llega Freud en *El malestar de la cultura* con las cuestiones filosóficas de las que hemos partido. De este modo, entendiéndola ahora en función de su capacidad de “fortalecer” los mundos en pugna en el yo, la instancia superyoica es trabajada en 1930 desde la perspectiva del papel que podría ejercer su influencia en “el gran experimento cultural”⁷⁸² planteado como hipótesis en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión*. Contraponiéndola a la opción por “una soledad buscada”, voluntaria, querida (*eine Gewollte Vereinsammung*)⁷⁸³, Freud abre una vía alternativa a esta opción y, frente a la “dicha del sosiego”⁷⁸⁴ (*Glück der Ruhe*)⁷⁸⁵, “la tarea” que en *Psicología de las masas y análisis del yo* había quedado planteada en base a una restitución de las *propiedades que eran características del individuo y que se le borraron (ausgelöscht wurden) por la formación de masa*⁷⁸⁶ es ahora estudiada en virtud de cómo en ella se propiciaría una inmersión del individuo “en el temible mundo exterior”⁷⁸⁷. De acuerdo con su presuposición de ese *puro y primitivo* “Yo-Placer”, “el temible mundo exterior” del que ahora se nos habla se muestra también desde la dimensión en la que este “mundo” formó a su vez parte integrante de nosotros. Tras mencionar la posibilidad de tratar de acometer en *soledad* (*Vereinsammung*) la *tarea* de protegernos del carácter *temible* del mundo exterior a través de una forma de “extrañamiento”⁷⁸⁸ (*irgendeine Art von Abwendung*), Freud procede a señalar “un camino mejor” para este fin, haciendo que la argumentación llegue a un momento clave en el que se restablece el nexo existente entre estas averiguaciones y las conclusiones a las que había llegado en la profundización psicológica propia de su teoría psicoanalítica. Oscilando entre los extremos en los que se establece esta disyuntiva entre lo temible y el deseo de descanso⁷⁸⁹, el momento al que se ha llegado en el trabajo con los textos de Freud nos sitúa ante una alternativa que podría proporcionarnos un enfoque con el que tratar de encaminar el

⁷⁸¹ Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, pág. 51

⁷⁸² Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9

⁷⁸³ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.435

⁷⁸⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 65/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.435

⁷⁸⁵ *Ibid.*

⁷⁸⁶ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 - 41

⁷⁸⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 77/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 435.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

⁷⁸⁹ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, AE XXI pág.52/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.155

cuestionamiento que venimos trabajando hacia un sentido en el que las posibilidades de la cultura no queden necesariamente excluidas de la problematización que las investigaciones freudianas suponen para la reflexión actual sobre lo subjetivo. Se ponen en duda las dicotomías con las que acostumbramos a hacer frente al *temor* que nos suscita una concepción de “lo ajeno” y de *lo extraño* con la que la crítica de Freud ya no permite que operemos recurriendo a la oposición dentro – fuera, sujeto – objeto.

De este modo, y a pesar de las dificultades con las que estas críticas obligan a revisar nuestra confianza en el razonamiento, si abordamos la cuestión con fidelidad al legado con el que la psicología freudiana de lo profundo nos insta a reflexionar sobre el *porvenir* de la cultura y sobre “la tarea de reconciliar a los seres humanos con la cultura”⁷⁹⁰ de la que dependería este porvenir, el ejercicio del pensamiento filosófico halla aquí la posibilidad de encaminarse hacia un horizonte en el que hay propuestas que encuentran el signo de una “segunda” o de una “nueva Ilustración”⁷⁹¹. A través de la “inmersión” en la que ahonda Freud a fin de salvar los vínculos entre el Yo-Placer y su exterioridad, se traza un “camino mejor” en el que es posible transitar de la *Glück der Ruhe* y de la *Gewollte Vereinsammung* hacia la prevalencia del sentido de “la tarea” al que venimos haciendo referencia en esta investigación. Freud se reitera en la defensa de una “tarea” que hemos visto cómo va redefiniéndose a través de la evolución que se describe en el recorrido por los textos que han sido trabajados hasta ahora en esta investigación. *La tarea (Aufgabe)* se convierte así en una referencia que, sin imponerse de forma exterior al intento de diálogo que estamos proponiendo, sirve de nexo para la articulación de las teorías a las que se ha ido haciendo referencia a fin de lograr la mejor articulación posible entre “la psicología profunda” preconizada por Freud y las contribuciones que ésta puede suponer para el tratamiento de “la enfermedad”⁷⁹² señalada por Horkheimer y Adorno en el núcleo de la cultura contemporánea europea. Tras haberse referido a un sentido de “la tarea” en el que podría resolverse el asentamiento del “vinculo” por el que Freud se preguntaba en *Psicología de las masas y análisis del yo*, y tras haber puesto en

⁷⁹⁰ *Op. cit.* pág. 44

⁷⁹¹ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 139. También puede hallarse una propuesta que compartiría una línea de argumentación similar en la lectura realizada por Sloterdijk de los momentos de la filosofía nietzscheana que apuntarían a “un proceso de aprendizaje postmetafísico” en el que se haría posible “una segunda Ilustración”: Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, págs 177 – 179.

⁷⁹² Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240

relación la posibilidad de este vínculo con la función cultural que desde su teoría de la libido Freud había asignado al Eros⁷⁹³ en *El yo y el ello* y en *El principio económico del masoquismo*, la labor aquí entrañada se complementa ahora con una nueva consigna: “trabajar con todos para la dicha de todos”⁷⁹⁴. Observamos así cómo se retoman en *El malestar de la cultura* algunas de las conclusiones a las que Freud había llegado en sus anteriores investigaciones en torno a las relaciones entre individuo y colectividad y los *trabajos anímicos* (*seelische Arbeit*) que se hacen posibles en “la vía”⁷⁹⁵ que se abre cuando estas dos dimensiones se consideran en virtud del trabajo simultáneo que podría darse entre ambas. Se reanuda así la pregunta sobre ese “vínculo” que Freud había trabajado a través de la puesta en relación entre actos anímicos sociales⁷⁹⁶ y actos anímicos narcisistas dentro de una concepción de la psicología individual que ahora está pasando a ser entendida en un “sentido más lato” (*berechtigten Sinne*) desde el que poder abogar por una *educación en la realidad* que no esté necesariamente reñida con las conclusiones a las que le estaba llevando su consideración del sentido de lo originario inherente a lo anímico.

Del texto de Freud emerge un optimismo sorprendente en el que se confirmaría lo sugerido por propuestas como la de Marcuse, cuando señalan la posibilidad de hallar en la misma obra de Freud momentos de conceptualización que pueden servir de contrapunto a los efectos de “racionalización”⁷⁹⁷ por los que fue criticada su concepción de la cultura. Invirtiendo la lógica seguida en *El yo y el ello* para explicar cómo “lo más alto (*das Höchste*) en el yo puede ser inconsciente”⁷⁹⁸, lo profundo y lo superficial llegan a igualarse en “altura”. Siguiendo la dirección del razonamiento de Freud sobre la “tarea” cultural que se estaría jugando en la interacción de fuerzas psíquicas en las que había quedado definida la naturaleza de lo anímico y el sentido de lo subjetivo que de ahí se deriva el rumbo de la

⁷⁹³ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.59

⁷⁹⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 77

⁷⁹⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 75 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 42

⁷⁹⁶ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 67

⁷⁹⁷ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.30

⁷⁹⁸ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.29/ Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.267 Los modelos de profundidad utilizados por Jameson para estudiar las consecuencias del “descentramiento” de la subjetividad sobre los medios de expresión sistémica, adquieren nuevos matices desde los que considerar la naturaleza de los términos que entran en oposición y a lo latente y lo manifiesto, lo interior y lo exterior, se añade ahora una alusión a la superficie y lo profundo. Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.33

argumentación roza temáticas de envergadura filosófica tal como la que está implicada en la afirmación de que, al final, todo padecer es sensación (*Empfindung*), algo con lo que nos encontramos, remitiéndonos a la materia de la que estamos hechos: *Endlich ist alles Leid nur Empfindung*⁷⁹⁹. La sensación y el padecimiento extienden su primado y se convierten en objeto de una reflexión y de un posicionamiento intelectual. De este modo, la determinación de este horizonte común hace que confluyan en él las críticas a la concepción moderna del conocimiento que, a este respecto, están implicadas en las obras de Freud y de Nietzsche: el conocimiento es una “invención” realizada por *animales astutos* en “el minuto más soberbio y mentiroso de la historia universal.”⁸⁰⁰

Hallamos en la filosofía nietzscheana un gran número de fragmentos en los que puede seguirse la crítica del conocimiento implicada en estas afirmaciones y en el sentido de lo subjetivo que al mismo tiempo se estaría integrando en ellas. La valoración de lo pulsional que ahí se hace posible, esboza las líneas de una perspectiva en la que se lleva décadas trabajando. Algo ahí nos invita a hacernos cargo de “un giro” desde el que se arroja luz sobre aquello que entrañaría una forma diferente de mirar. Nietzsche la dejó enunciada en un aforismo de *La ciencia jovial* en el que exhorta (*con temor*) a cuestionar cuál es el sentido de lo humano que prevalecería desde la perspectiva en la que *un animal* consideraría al ser humano: “como el animal más absurdo, el animal que ríe, el animal que llora, el animal desgraciado”⁸⁰¹.

⁷⁹⁹ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.436

⁸⁰⁰ Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, pág. 41

⁸⁰¹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág.719 Nos hallamos así ante un cuestionamiento en el que autores como Derrida recurren a las filosofías de Nietzsche y de Adorno invitando a ir “más allá del borde *supuestamente* human.” Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pág. 47/ Derrida, J., *Palabras de agradecimiento*.

8. “DESDICHA INTERIOR PERMANENTE” Y POSIBILIDAD DE LO PRÓXIMO.

La subsistencia del padecimiento y “el auxilio” de la sublimación.

La afirmación de que, al final, todo padecer es sólo sensación (*nur Empfindung*)⁸⁰² resulta bastante esclarecedora a la hora de entender el modo en el que se articulan en la teoría freudiana representación, percepción y padecer, pero, con esta constatación, no se responde a las preguntas que “El gran experimento de la cultura”⁸⁰³ plantea en relación con las conclusiones derivadas de la inmersión llevada a cabo por Freud en lo subjetivo. Prevalecen así las cuestiones que la reflexión de Freud sobre lo anímico dejaría abiertas en el actual debate filosófico en torno a estas líneas de investigación y la pregunta sobre cuál sería la función con la que el pensamiento podría hacer frente a “los enigmas” que ahí quedan al descubierto sigue quedando pendiente de desarrollar. Freud parece ser consciente de este hecho y tal vez por este motivo, procede a abordar las formas en las que podrían moderarse los efectos producidos por los “dispositivos” (*Einrichtungen*)⁸⁰⁴ de nuestro organismo que dan lugar a la subsistencia del dolor en la sensación .

Siguiendo los pasos dados por Freud en *El malestar de la cultura*, el estudio de estos *dispositivos* se conecta de una forma cada vez más evidente con líneas de investigación que poseen una importancia relevante, como prueban las indicaciones propuestas por Honneth en *Patologías de la razón*, cuando hace referencia a “los componentes del análisis freudiano”⁸⁰⁵ que existirían en la concepción adorniana del sufrimiento. Hallamos así posibilidades de seguir trabajando con los *enigmas* que el estudio realizado por Freud había tendido a apartar del marco teórico asignado a sus estudios sobre “el juego de fuerzas”⁸⁰⁶ que constituirían nuestra naturaleza anímica. Como se ha visto en el recorrido realizado hasta el momento, centrando el objeto de su estudio en estos *juegos de fuerzas* y tras definir nuestra *naturaleza*

⁸⁰² Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.436

⁸⁰³ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 9

⁸⁰⁴ *Ibid.*

⁸⁰⁵ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.82

⁸⁰⁶ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 22

anímica a partir de la profundización en las tensiones que se dan entre estas *fuerzas*, esta *naturaleza* va entrando progresivamente en contacto con la lógica una *dialéctica de la civilización* desde la que se cuestiona cuál sería el sentido ilustrado que prevalecería en la admisión de esta forma de concebir la subjetividad. Es aquí donde surge una crítica cultural en la que la *naturaleza anímica* (*seelische*) puesta de manifiesto por Freud como una de las principales características de nuestra subjetividad, se entiende desde los más internos de las estructuras sociales que entran en juego a la hora de vincular las nociones de subjetividad y cultura con las relaciones que se dan entre ambas dimensiones cuando la cultura es abordada, no sólo como posibilidad de *emancipación* de los individuos que la forman sino también como “problema”. Nietzsche se refiere a la necesidad de tener presente esta constante propia del sentido de lo subjetivo que se precisa para profundizar en la crítica cultural inherente a “la subversión” del pensamiento que aquí estaría en juego utilizando el término de *homo natura*. Como veremos, una de las claves residirá en averiguar cómo, pese a presentarse como “subvertido”, prevalecería en este pensamiento del *homo natura* una aspiración a “la honestidad” que en Nietzsche no quedaría en entredicho:

“Nuestra honestidad, nosotros los espíritus libres, - ¡cuidemos de que no se convierta en nuestra vanidad, en nuestro adorno y vestido de gala, en nuestra estupidez!”⁸⁰⁷

Si no abandonamos la perspectiva que nos proporciona esta voluntad de elucidación, el “cimiento fundamentalmente diletante”⁸⁰⁸ sobre el que, según declaración de Freud a Jones, podría apoyarse la redacción de *El malestar de la cultura*, abre a una reflexión que conduce a una de las principales preguntas a las que se desearía responder en estas páginas: la posibilidad del “ejercicio de la honradez (*Redlichkeit*) intelectual”⁸⁰⁹ en las actuales condiciones sociales. De este modo el argumento esgrimido por Freud al respecto se centra en el objetivo de buscar una alternativa que pudiera servir de opción frente a los efectos de los *dispositivos* de nuestro organismo que propician la subsistencia del padecimiento y obstaculizarían así la “tarea” de protegernos del “temible mundo exterior”, siguiendo un camino que no quede reducido al del “extrañamiento”. Un camino en el que, si se contrasta con la perspectiva que la filosofía nietzscheana aportaría a

⁸⁰⁷ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.174 Aforismo 227

⁸⁰⁸ Confesión a E. Jones recogida en Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág.605

⁸⁰⁹ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.77/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S.141

la asunción de este objetivo de Freud, podrían ponerse de manifiesto los rasgos en común existentes entre “el sentido”⁸¹⁰ atribuido por Freud a su *tarea* y el sentido de “la tarea” entrañada en la pregunta nietzscheana de “por qué en absoluto el conocimiento”⁸¹¹.

Tras referirse a “la intoxicación” como posible medio para aliviar el padecimiento, Freud alude unas líneas después a *una técnica para la defensa del sufrimiento (Technik der Leidabwehr)*⁸¹² para la que, valiéndose de desplazamientos libidinales, la sublimación de las pulsiones *presta su auxilio (Hilfe)*. Tiene lugar así una “flexibilidad” a través de la que el quehacer intelectual, otrora marginado del núcleo de las argumentaciones, adquiere una importancia clave en el texto de Freud. Es sobre esta pregunta en relación con el padecimiento y la necesidad de *alivio*, sobre lo que se afianza el vínculo que estamos tratando de establecer entre estas reflexiones y los desarrollos filosóficos que en ellas se abren, a modo de unas líneas de fuga que no tendrían que ser entendidas necesariamente como algo externo a la lógica de los razonamientos freudianos. No obstante, tras ilusionar al lector con la enunciación de la posibilidad de “una técnica” semejante, Freud vuelve a hacer gala una vez más de su talento para la suspicacia y, cuando llega el momento de valorar las compensaciones que podrían ofrecer los desplazamientos libidinales posibilitados por la sublimación, califica a ésta como: más *fin* y *superior* pero de “intensidad amortiguada”. Equiparando lo *grosero (grober)*⁸¹³ a lo primario, la sospecha expresada por Freud con respecto a los potenciales del *desplazamiento libidinal* que haría posible la orientación intelectual a la que parecen estarse abriendo sus consideraciones sobre metapsicología se apoya en el grado de influencia que estas *satisfacciones*⁸¹⁴ poseerían sobre algo que adquiere una importancia determinante en la orientación que está tomando la reflexión freudiana sobre los límites y las posibilidades de un “cambio” cultural en virtud del que el individuo pudiera verse compensado por *el sacrificio* que le viene impuesto con motivo de su naturaleza anímica: nuestra “corporalidad” (*Leiblichkeit*).⁸¹⁵ Junto a esta amortiguación de la intensidad con que “el auxilio” de la sublimación impediría que sus beneficios conmovieran la *corporalidad* que

⁸¹⁰ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en : Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50.

⁸¹¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.180 Aforismo 230

⁸¹² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 79/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.437

⁸¹³ *Op. cit.*, pág. 79/ S.438

⁸¹⁴ *Ibid.*

⁸¹⁵ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.438.

constituye la esencia del yo en cuanto a “cuerpo”⁸¹⁶ según lo que había quedado fijado en *El yo y el ello*, Freud añade una segunda objeción a los resultados con los que “la técnica” de la sublimación de las pulsiones podría contribuir a aliviar el padecimiento que hace que “el mundo exterior” se convierta en un “mundo temible” frente al que no podría haber otra opción más que la del autoextrañamiento en un aislamiento tal, que el deseo de soledad podría convertirse en un refugio imposible.

Una “elevación”⁸¹⁷ está en juego, en cuanto a condición de la *superación* a la que aluden tanto Freud como Nietzsche, en el uso del prefijo “sobre”, “por encima de” que connota el “über-” con el que en ambas teorías se pone en relación la concepción del -yo y de -lo humano con la alusión a una aspiración, *un ansia*, hacia lo elevado (*Lüsterheit nach Höhe*)⁸¹⁸. En la soledad, también habita “el animal interior” (*innere Vieh*)⁸¹⁹ con el que parece que tarde o temprano “los hombres superiores” (*höheren Menschen*) se ven obligados a vérselas. Un sentido y una vivencia de *lo animal*, algo acaso “grosero” y primario pero también originario en un sentido del que las concepciones de lo subjetivo que estamos trabajando podrían recibir un importante impulso. Prosiguiendo con sus objeciones a “la técnica” con la que la sublimación de las pulsiones podría atenuar los efectos de los peligros que nos acechan a raíz de la naturaleza por la que nuestra subjetividad está condicionada, Freud ahonda en “los puntos débiles” de este método incidiendo ahora en la imposibilidad de que posea *una aplicación universal*:

“Presupone particulares disposiciones y dotes, no muy frecuentes en el grado requerido. Y ni siquiera a esos pocos puede garantizarles una protección perfecta contra el sufrimiento; no les procura una coraza impermeable (*undurchdringlichen Panzer*) para los dardos del destino y suele fallar cuando la fuente del padecer es el cuerpo propio”.⁸²⁰

Provenientes del ámbito de “la vida de la fantasía”, según Freud, las ilusiones (*Illusionen*) no son suficientes para sustraernos de “los apremios de la vida”, no de una forma que no sea “pasajera” (*flüchtige*)⁸²¹: *no es lo bastante intensa para*

⁸¹⁶ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.23

⁸¹⁷ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 110

⁸¹⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.80..

⁸¹⁹ *Op. cit.* pág.396/ S. 367

⁸²⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI,pág. 80/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 438

⁸²¹ *Op. cit.*, pág. 80/ S. 439

hacer olvidar una miseria objetiva (reales Elend). La miseria prevalece, hasta tal punto, que se impone como algo irremediable para quienes se obstinan en no renunciar a la posibilidad de hallar un *asilo*⁸²². Aunque no exista más posibilidad de *auxilio* que aquella a la que apelamos desde el carácter pasajero de nuestra corporalidad, también, en el ejercicio de esta resistencia se manifiesta una fuerza desde la que “el intelecto” hace *resonar* su incansable “voz” (*Stimme*)”⁸²³. Siguiendo las indicaciones realizadas al respecto por autores como Marcuse y como Honneth a través de su intento de extraer contenidos de la obra de Freud que puedan ser válidos para el trabajo filosófico, podemos hallar elementos que sirvan de contrapunto a las reticencias interpuestas por Freud a la hora de situar en la sublimación la solución al *padecimiento* y a *la miseria* que su concepción de lo anímico pone al descubierto. De esta forma, encontramos en los textos freudianos momentos en los que se abre una posibilidad discursiva que no sólo no es irreconciliable con los planteamientos filosóficos de los que hemos partido en esta investigación sino que puede aportar vías de desarrollo a las preguntas que estos planteamientos sitúan en el núcleo de sus reflexiones.

Un ejemplo de este hecho puede hallarse cuando, incidiendo en cuestiones estéticas de complejidad tal como la implicada en la problemática que entraña tratar de entender “la alegría del arte de crear” como un “corporizar los productos de la fantasía (*Verkörperung seiner Phantasiegebilde*)”⁸²⁴, Freud se refiere a un “tipo de satisfacciones” a partir de las que se apunta hacia una particularidad en la que las atribuciones que se han señalado con respecto a la caracterización de la instancia superyoica quedan vinculadas de una forma cada vez más evidente con los ámbitos de la filosofía y de la estética. No obstante, la salida hacia un sentido positivo de las influencias culturales a la que Freud estaría apuntando a través de la consideración de estas “satisfacciones” queda obstaculizada por el señalamiento de la falta de incidencia que estas “satisfacciones” poseerían sobre esa corporeidad sin la que, por otra parte, hemos visto que no serían concebibles. A esta falta de influencia entre “satisfacción” y “corporeidad” también se añadiría el hecho de que la naturaleza y los efectos de estas *satisfacciones* no posean un carácter universalizable; y la poca frecuencia con la que, según Freud, se darían *las disposiciones (Begabungen)* propias de aquello que hace posible estas

⁸²² W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.35

⁸²³ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 52/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.155

⁸²⁴ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 458

“satisfacciones”, hace que no sea posible fundar un método con el que actuar sobre estas “disposiciones”. Enlazando con lo referido en relación con “la educación en la realidad”, y la defensa del “sentido de la vida” hacia la que ésta se encaminaría, Freud expone sus dudas sobre la orientación que podría dárseles a estas “satisfacciones”, ya que éstas no serían lo suficientemente válidas para garantizar “una protección del padecimiento” (*Leidenschütz*)⁸²⁵. La salida que aquí parece estarse buscando apunta hacia una puesta en relación entre lo anímico, la colectividad, la educación, la cultura y “un mundo” que, haciendo un giro similar al realizado a la hora de definir al individuo como un “Ello Psíquico”, se presenta ahora también como algo interno y externo a un mismo tiempo, íntimo a la vez que manifiesto, doliente, corpóreo (*leiblich*).

Tampoco es posible recurrir al sentido del “trabajo” al que había apelado Freud en acercamientos anteriores a esta cuestión, ya que el compromiso que éste podría suponer estaría obstaculizado por una “natural aversión”⁸²⁶ de los seres humanos al trabajo (*natürliche Arbeitssheu der Menschen*)⁸²⁷ que parece ser más universalizable que aquello hacia lo que podríamos orientarnos a la hora de buscar alternativas a estas tendencias. No obstante, a pesar de estas dificultades, las posibilidades de hallar una respuesta a los interrogantes planteados en torno a la actividad intelectual y a “las satisfacciones” que ésta podría retribuir de cara a la inmersión *en lo terrible*, son puestas en relación con la exposición de un “arte de vivir” en el que, a modo de método y de técnica, se unifican las vías que quedan abiertas en la exposición de las dificultades inherentes a las relaciones entre lo anímico y la cultura. La respuesta es clara y evidente, aunque no alivie el sufrimiento: si la sociedad no puede garantizar la viabilidad de esta opción, deberá buscarse entonces en la cultura a la que ella aspira. Reconduciendo lo afirmado al respecto en escritos anteriores e integrándolo en la lógica de los argumentos que Freud está esgrimiendo, la tarea de la libido es definida ahora como una neutralización de los efectos destructivos que Freud asocia ahora con la naturaleza en la que anteriormente había quedado descrita la pulsión de muerte. De esta forma, la pregunta sobre “la tarea” a la que venimos haciendo referencia en nuestra investigación, se desplaza ahora a la pregunta sobre las funciones que

⁸²⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 79 / Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.437

⁸²⁶ *Ibid.*

⁸²⁷ *Op. cit.*, pág. 80 n 5 / Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.. 438 n. 1)

la libido podría cumplir en la agresividad y la destructividad frente a la que parece que la sublimación no sería suficiente como método o *auxilio*.

Tomándose la utopía con la “amarga seriedad”⁸²⁸ que atribuye Adorno al planteamiento freudiano de las relaciones entre individuo, sufrimiento y sociedad, el argumento se centra en la teoría de la libido y , asignando a la libido esta “tarea”, la labor queda fijada en “volver inocua” (*unschädlich*) la *pulsión destructora* (*destruierende*)⁸²⁹. De este modo, y cómo vamos a ver en lo que sigue si, siguiendo el planteamiento de Freud, tenemos enfrente “la hostilidad a la vida”, deberíamos ser también capaces de reparar al mismo tiempo en cómo a esa hostilidad se le opone una *necesidad* sobre la que quedaría mucho que seguir pensando. Si tomamos esta opción, en contraposición con “la insipidez”⁸³⁰ a la que se refiere Jameson en su descripción del contexto en el que se inscribe la crítica cultural actual, toma vigencia un sentido del “amparo” (*Asyl für Obdachlose*), en el que la posibilidad de refugio no tenga por qué servirse de la *compasión* con la que a menudo se les habla a los desesperados, añadiendo al estigma que se les trata de imponer un estigma todavía más injusto, el de la estupidez sin remedio.

Transformación *no delirante* de la realidad efectiva: “seguro de dicha” y actitud estética hacia la meta vital.

Aventurándose por los caminos de reflexión en los que se asume el riesgo de acabar pensando “ demasiado... filosóficamente”⁸³¹, Freud aborda cuestiones de gran interés para el tratamiento de los planteamientos de los que hemos partido y tras confrontar la oposición entre narcosis y “miseria objetiva” y subrayar cómo la *miseria* prevalece frente a los efectos transitorios de las compensaciones del arte sobre nuestra *corporeidad*, alude a cómo las religiones podrían ser otro procedimiento “más enérgico y vital” con el que tratar de sustraernos de las urgencias y necesidades de la vida. La explicación que ofrece al respecto

⁸²⁸ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “El psicoanálisis revisado”, pág. 35

⁸²⁹ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX ,pág. 169/ *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.303

⁸³⁰ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 17

⁸³¹ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 295

constituye un interesante complemento a lo cuestionado en relación a “el alma de las masas” y a las consecuencias de “simultaneidad” entre lo individual y lo colectivo que se da en virtud de “la alteración” que ahí se produce⁸³²:

“Particular significatividad reclama el caso en que un número mayor de seres humanos emprenden en común el intento de crearse un seguro de dicha y de protección contra el sufrimiento por medio de una transformación delirante de la realidad efectiva. No podemos menos que caracterizar como uno de tales delirios de masas a las religiones de la humanidad.”⁸³³

La alusión a este intento de hallar una opción que no sea reducible al recurso de “compartir un delirio” a fin de que dicho *delirio* no sea discernido como tal, afianza el hilo argumentativo que estamos siguiendo, dando lugar a un recorrido por la obra de Freud que nos lleva desde la pregunta sobre “la razón” -la necesidad, la urgencia (*Nötigung*)- por la que la vida anímica *traspasa los límites del narcisismo*⁸³⁴ a la pregunta sobre el grado en el que “la técnica del arte de vivir” podría consistir en un método para obtener felicidad y mantener alejado el sufrimiento. De esta forma, arte y vida se aúnan en la formulación de una pregunta que da pie a un argumento en el que en el texto de Freud se retoman los requisitos con los que Nietzsche interpela al “médico filósofo” que declaraba estar *esperando*⁸³⁵ en su Prólogo a *La Ciencia jovial*. Arte, vida y *alegría* se convierten así en objetivos a investigar en esta búsqueda en la que ahonda ahora Freud a fin de hallar un contrapunto al *padecimiento* que esté acorde con el sentido de lo anímico defendido en sus anteriores desarrollos teóricos. Alejándose de la terminología metapsicológica de *Más allá del principio del placer*, el tono que adopta Freud en su argumentación parece volverse más coloquial, de forma que la meta de evitar el displacer aparece ahora vinculada con algo que “no se resigna a la disminución del grado de privación de placer”. El apremio y el deseo de crear un “seguro de dicha” se enfrentan así a la pregunta de si es posible hacerse valedor de este “seguro” a través de *una transformación (Umbildung)* de la realidad efectiva que no sea “delirante”⁸³⁶. Tras reconocer la complejidad del objetivo hacia el que se encamina su cuestionamiento, Freud acomete esta labor

⁸³² Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.42

⁸³³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI ,pág. 81

⁸³⁴ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV ,pág.82/ S. FREUD, *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

⁸³⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 560

⁸³⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI ,pág. 81 *Das Unbehagen in der Kultur*, S.440

analizando en qué podría consistir *la técnica* que se precisa a fin de establecer un “vínculo de sentimiento” (*Gefühlsbeziehung*)⁸³⁷ con los objetos del mundo exterior en el que no se opte por opciones delirantes. Es de este modo cómo, emergiendo del ámbito originario inferido en sus anteriores investigaciones, el arte de vivir es entendido como “una aspiración originaria, apasionada, hacia un cumplimiento positivo de la dicha”⁸³⁸ que conectaría con la alternativa que la concepción adorniana del pensamiento filosófico opone como opción frente a “la hostilidad del pensamiento crítico oficial a la felicidad”⁸³⁹.

Vinculando esta postura en favor de la “la vida”, *la pasión* y la *dicha* a la importancia que adquiere en la metapsicología freudiana la pregunta por “las aspiraciones” del yo - el “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ichs*)⁸⁴⁰-, además de ese *yo puro y primitivo*, en lo originario queda emplazado ahora algo que, poniéndose del lado de la vida, vuelve a situar en *el amor* el núcleo central de las preguntas sobre sus condiciones de posibilidad y sobre sus posibilidades de realización. En cuanto a manifestación del amor sexual, y tras caracterizar este *valor* central como “arquetipo” de nuestra aspiración hacia la dicha, Freud no tarda en advertir el *lado débil* característico de esta opción, aludiendo a la desprotección y la desdicha que sentimos cuando perdemos el objeto de este amor o el amor de éste. Algo falla en esta “técnica de vida”, y parece que lo que nos cabe seguir cuestionando -llegados al momento de la argumentación en el que estamos y dadas las vías que han quedado pendientes de cerrar- es si el despropósito es lo suficientemente grave como para invalidar “el valor de felicidad” (*Glückswert*)⁸⁴¹ hacia el que ahí se está apuntando: encontrar la felicidad en la vida (*Lebensglück*) a través de la búsqueda del “goce”, del *deleite* de la belleza (*im Genusse der Schönheit*). Ofreciendo un horizonte al “vínculo” hallado en virtud de esa *Gefühlsbeziehung*, se está perfilando en la apertura que estamos hallando en el texto de Freud la reflexión en torno a “una actitud estética hacia la meta

⁸³⁷ *Ibid.* En *La interpretación de los sueños* puede encontrarse un precedente de esta argumentación en la que Freud pone en relación los procesos de elaboración con la aspiración al “valor de dicha”. Entendiendo el sueño como un acto psíquico que es impulsado por “un deseo por cumplir”, la voluntad de cumplimiento precede al sueño señalando con ello la existencia del ámbito teórico de cuestionamiento en el que los desarrollos psicoanalíticos de Freud coincidirían con los que se están requiriendo en “el giro” en el que están trabajando en la actualidad los acercamientos filosóficos de los que hemos partido. Freud, S., *La interpretación de los sueños (II)* y *Sobre el sueño*, AE V Pág. 527

⁸³⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 81

⁸³⁹ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, pág.31

⁸⁴⁰ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE.XIX, pág. 173/ *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁸⁴¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI pág. 82/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.441

vital”⁸⁴² que posee una gran resonancia en las filosofías de Nietzsche y de Adorno. Dada “la impulsión a la disolución”⁸⁴³ en la que había quedado emplazado el empuje originario del que partirían las fuerzas anímicas en las que se juega “el amor por sí mismo” (*Selbstliebe*) y el “amor por lo ajeno” (*Fremdliebe*)⁸⁴⁴, es importante atender a cómo “esta actitud” podría incidir en el vínculo entre el “sí mismo” (*Selbst*) y lo ajeno (*Fremd*), ya que es aquí donde se juega la consistencia del diálogo entre estas consideraciones de Freud y el cuestionamiento filosófico contemporáneo que estamos tratando de proponer en esta investigación. Prosiguiendo en la profundización en las relaciones entre el vínculo de sentimiento (*Gefühlsbeziehung*), el “valor de dicha” y la *técnica del arte de vivir* sobre las que Freud reflexiona en el fragmento de *El malestar en la cultura* que estamos comentando - Inútil y no necesario culturalmente - el contacto con la belleza posee sin embargo “una sensación particular” (*Empfindungscharakter*)⁸⁴⁵.

Sumándose a la imposibilidad apuntada en páginas anteriores de hallar una respuesta al sentido de la vida humana, las consecuencias éticas y religiosas de esta dificultad, pasan a formar parte del diálogo que indirectamente se está proponiendo a partir de este *carácter* encontrado en la relación existente entre vida, amor y belleza: indagamos las condiciones de lo bello pero no podemos aclarar cuál es la naturaleza y la procedencia de la belleza. Los pasos por los que Freud nos conduce nos llevan así hacia una concatenación de sucesivos desplazamientos, en los que las expectativas de alivio y de protección se alternan con el inciso en la *debilidad* inherente a estos deseos. Se posponen los propósitos de objetividad en los que tampoco encontramos la compensación que deseáramos. Sin embargo, esta demora no viene dada solamente por la dificultad argumentativa, sino que influye en ella también el grado de la exigencia con la que las conclusiones a las que Freud está llegando ponen en suspenso creencias que atañen a lo más cotidiano de las manifestaciones desde las que nos *acostumbramos*⁸⁴⁶ a pensarnos a nosotros mismos. Como estamos ya en condiciones de analizar tras el recorrido que llevamos realizado, el posicionamiento que Freud está tomando frente a la cultura en 1929 conduce

⁸⁴² *Ibid.*

⁸⁴³ *Op. cit.*, pág. 68/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.424

⁸⁴⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

⁸⁴⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 82/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.441

⁸⁴⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.38

hacia una concepción del “sí mismo” que, al ser cuestionada, vuelve a convertir a este “sí mismo” en objeto de estudio pero dentro de un contexto teórico que posee un radio más amplio que aquel al que se apuntaba inicialmente en interrogantes como el formulado en *Introducción del narcisismo*. Con ello, si contrastamos este momento de la reflexión freudiana con las conclusiones a las que llegamos en lo referente al trabajo con *Introducción del narcisismo* realizado en apartados anteriores de esta investigación, podemos reparar en cómo esta línea temática posee una gran importancia a la hora de entender cómo las incursiones de Freud en los ámbitos de la cultura podrían entrar en diálogo con *el diagnóstico* que puede extraerse del esfuerzo con el que Horkheimer y Adorno alertaron en *Dialéctica de la Ilustración* sobre la aporía existente en la implicación con la que razón instrumental y dominio interactúan en la “industria cultural”. Un esfuerzo, que propuestas como la de Honneth, Sloterdijk y Derrida, leyendo a Freud y a Nietzsche, muestran cómo no tiene por qué quedar irrevocablemente detenido en una contradicción realizativa⁸⁴⁷. Quien observa la lógica imperante en los actuales sistemas de comunicación y de intervención social puede comprobarlo. El relato de *La Sala de espera* con el que se ha introducido a esta investigación es una prueba de algunas de las consecuencias a las que llevaría la aplicación de una “lógica” a la que a veces es necesario oponer una tarea “loca”.

Simulando que “el valor de felicidad”⁸⁴⁸ puede consistir en un objeto más de intercambio según las leyes imperantes en la lógica del consumo, y en el sentido de “la racionalidad” que ahí se impone y se enmascara, éste es uno de los factores con los que Adorno procedió a su *actualización* de las críticas realizadas por Freud y por Nietzsche a la cultura. Es así como, poniendo de relieve la urgencia de integrar esta tendencia, en sus *Apuntes sobre Kafka* Adorno opone a estos planteamientos el factor de “una resistencia” que adquiere un carácter crucial a la hora de comprender cómo estas críticas podrían seguir siendo efectivas en la intervención sobre la realidad social de nuestros días: *oponer un contrapunto a lo parasitario*.⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 150.

⁸⁴⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI pág. 82/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.441

⁸⁴⁹ W. Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág.292

“Las otras exigencias” culturales.

Psicología colectiva, antropología, filosofía de la cultura y teoría social entran en relación en virtud de una constelación de preguntas articuladas en torno a la problemática que Freud plantea ahora en relación a cómo una “actitud estética hacia la meta vital” podría contribuir a reforzar la eficacia de las formas con las que el ser humano intenta “defenderse” del sufrimiento. Las afinidades de la teoría freudiana con la forma en que la filosofía contemporánea ha abordado estas temáticas, adquieren así uno de los puntos más álgidos, proporcionando un interesante material de trabajo a las investigaciones que tratan de actualizar la perspectiva crítica que aquí se abre. Nos hallamos así ante conceptualizaciones que, al ser puestas en relación con las críticas a las filosofías conciencialistas de las que hemos partido con el establecimiento del Estado de la cuestión, permiten que estemos ya en condiciones de entender sin demasiados abigarramientos retóricos, que lo que aquí se está poniendo en cuestión remite a una *duda* que poco tiene que ver con esa “duda metódica” con la que Descartes trató de fundar la preeminencia de un “cogito” que sería de lo que precisamente sospecha la concepción de lo subjetivo que aquí está en juego.

Cogito, existencia y método confluyen en el objeto de estos cuestionamientos que está por ver hasta qué punto seríamos capaces de ampliar *más allá* de los extremos del subjetivismo y del nihilismo en los que estos esfuerzos críticos tienden a ser relegados por parte de críticas como la que llevó a cabo Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*. Si tenemos a la vista las formas con las que pensadores como Freud y Nietzsche concibieron el *significado*⁸⁵⁰ de la “tarea” al que vincularon su obra y su vida, los pasos que seamos capaces de dar en ese sentido, animan nuestra reflexión a seguir avanzando en la dirección de tratar de actualizar el sentido que hoy en día podría seguir teniendo el intento de actualizar estas dos *tareass* con las que Freud y Nietzsche sacudieron los cimientos teóricos de su época, dando lugar a la posibilidad de un cambio en el que hay lecturas que señalan el esbozo de “una nueva” y “una segunda”⁸⁵¹ Ilustración que todavía podrían seguir estando por llegar. La *tarea* es compleja: extraer el potencial crítico que podría ser actualizado supone una mezcla de valentía y de “peligro” en la

⁸⁵⁰ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en: Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág. 50

⁸⁵¹ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 139. / Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, págs 177 – 179.

actitud que recuerda a lo que se evoca en el “quizás” con el que Nietzsche nombra “la filosofía del futuro” a la que se refiere en los aforismos de *Más allá del bien y del mal* que han sido comentados en páginas anteriores. Sin embargo, hay ahí también grandes logros hacia los que la reflexión filosófica podría orientar los esfuerzos de legitimar su función en una época y un estado socioeconómico, en el que la misma palabra “filosofía” tiende a emplearse con la confusa ambivalencia con la que ciertas personas todavía siguen equiparando el “tomarse las cosas con filosofía” con tomarse los problemas de una forma frívola y autocomplaciente. Volviendo al texto de Freud que estábamos trabajando, asumir esta suspensión de certezas entraña aceptar el riesgo de no aportar gran novedad en relación con preguntas tales como la que se enuncia en la formulación del interrogante sobre las causas por las que los seres humanos no alcanzan la dicha que creen desear. No obstante, la misma formulación de la pregunta que Freud se hace en *El malestar de la cultura* hace que creencia y deseo se conviertan en uno de los ejes en los que oscila la tensión en la que ciertos textos de Freud obligan a mantenerse a la filosofía que pretenda entrar en diálogo con ellos. Tres son las dimensiones que Freud introduce en el marco de su investigación: naturaleza, cuerpo y normatividad social. El enfoque de la cuestión toma así un carácter interdisciplinario, en el que las fuentes relacionadas con la naturaleza y el cuerpo, y las correspondientes interrelaciones entre fuerza y debilidad que ahí se ponen en tensión, van quedando desplazadas en el orden de prioridad que ahora se le concede a la indagación llevada a cabo por Freud en torno a las relaciones entre el “Ello psíquico” y el *patrimonio cultural*, inherentes a las formas en las que están articuladas las instancias que rigen los momentos en los que ejercen sus funciones sobre el sentido de la subjetividad al que determinan.

En virtud de la preponderancia que Freud confiere ahora a la normatividad social, sus sospechas se encaminan hacia la indagación de en qué podría consistir el vínculo existente entre lo social entendido como fuente de padecimiento y la “complejidad psíquica” de la que este padecimiento podría proceder. Enlazando con las reflexiones realizadas al respecto en *Psicología de las masas*, y retomando la definición ofrecida en *El porvenir de una ilusión*, al ser estudiada desde la perspectiva de su acción sobre las interrelaciones entre individuo y colectividad trabajadas en escritos anteriores, la cultura es ahora entendida como el conjunto de operaciones y de normas que tienen como objeto: “la protección

del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos recíprocos entre los hombres”⁸⁵². Recordemos que, tras haberse referido a la cultura en función de una “elevación”⁸⁵³ de la vida humana *por encima de sus condiciones animales*, esta *elevación* no había logrado desplazar los restos de agresividad y de hostilidad implicados en esta peculiar transcendencia con la que Freud parece estar entendiendo unas relaciones entre la naturaleza y lo humano que son insuficientes a la hora de salvar de “la debilidad”⁸⁵⁴ unas *creaciones* que, en cuanto humanas, parecen estar reducidas a la alternancia entre debilidad y hostilidad con la que Freud describe los vínculos entre su concepción de lo anímico y la efectividad que *el patrimonio cultural* podría poseer en esta pugna desalentadora. En anteriores epígrafes hemos visto cómo la destructividad no ha dejado de estar presente, produciendo unas “imperfecciones”⁸⁵⁵ en las formas desarrolladas de cultura que impedirían la transformación (*Umwandlung*)⁸⁵⁶ necesaria para *la elevación* con la que se relacionan nuestras aspiraciones culturales. No obstante, al poner en relación la regulación frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos sociales, la dimensión de *lo originario* entra también en consideración a la hora de profundizar en los vínculos entre padecimiento y meta vital desde los que Freud se está cuestionando la afirmación de los nexos entre su concepción de la subjetividad y el sentido de la cultura implicado en esta ella. Prosiguiendo en esta línea de argumentación y tras haberle atribuido esta función de *protección*, las exigencias a plantear a la cultura entran en relación con: “cosas que parecen inútiles”⁸⁵⁷.

De acuerdo con la definición de cultura ya enunciada en *El porvenir de una ilusión*, Freud continúa con la exposición de las sospechas que suscita el planteamiento del *Glückswert* (valor de felicidad/ dicha) que podría proporcionarnos una “estima” hacia lo cultural con la que, junto a la protección frente a la naturaleza y la regulación de las relaciones humanas, la investigación de Freud se encamina hacia la elucidación de otro posible sentido que pudiera sumársele a las funciones asignadas a la cultura hasta el momento. Siguiendo todo aquello que, orientándose hacia estos dos objetivos, parece funcionar “con arreglo a fines”

⁸⁵² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 88

⁸⁵³ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 5

⁸⁵⁴ *Op. cit.*, pág. 6

⁸⁵⁵ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 111: *Unvollkommenheiten*

⁸⁵⁶ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 11

⁸⁵⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 91

(zweckmäßig)⁸⁵⁸, la argumentación abunda en enumeraciones de todo lo que “sirve”, ya sea protegiéndonos frente a las fuerzas naturales o facilitándonos la explotación de estas “fuerzas. Llama la atención que sea entonces cuando, entre la canalización de los ríos, la agricultura, la explotación mineral, los medios de transporte, la extinción y “la domesticación de los animales salvajes”, Freud haga emerger “otras exigencias” (*andere Anforderungen*)⁸⁵⁹ en las que hallamos indicios para el contrapunto que estamos buscando a fin de vincular su posicionamiento con la posibilidad de abrir vías de desarrollo con las que dar respuesta a las cuestiones de las que hemos partido en esta investigación sobre las relaciones entre “la psicología profunda” de Freud y las implicaciones críticas de la propuesta adorniana de una filosofía de lo “no idéntico”⁸⁶⁰. Partiendo de la enumeración de los logros de esta especie de ingeniería cultural desde la que Freud se acerca a la reflexión sobre los logros culturales, si recapitulamos lo que llevamos tratado hasta ahora, podemos atender a cómo se afianza aquí el vínculo entre el cuestionamiento metapsicológico llevado a cabo en escritos anteriores y otra “exigencia” que también entra dentro de esta consideración:

“También saludaremos como cultural que el cuidado de los seres humanos se dirija a cosas que en modo alguno son útiles, y hasta parecen inútiles”⁸⁶¹.

Junto a esta enumeración de necesidades articuladas según esta lógica medio-fin orientada hacia la consecución de “una protección” en la que la naturaleza sería concebida en sus aspectos más hostiles y hostigadores, si atendemos a lo que subyace en estos intentos de aclaración podemos reparar en cómo en el argumento se abre también otra vía de investigación, más sinuosa y compleja pero, quizás, no por ello predestinada al error y al olvido del potencial crítico inherente a la definición de *la belleza* como “lo inútil cuya estima esperamos por la cultura”⁸⁶². Tras la investigación llevada a cabo en torno a las incidencias que la instancia superyoica supone para el desarrollo del individuo, los imperativos a los que la subjetividad así concebida estaría sometida son estudiados a la luz de otra modalidad del “deber” para cuyo estudio es necesario ampliar el marco al que Freud había tratado de restringir el alcance de sus indagaciones sobre las

⁸⁵⁸ *Ibid.*

⁸⁵⁹ *Ibid.*

⁸⁶⁰ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14 / W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 14

⁸⁶¹ *Ibid.*

⁸⁶² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 91

condiciones anímicas de la vida humana. Distanciándose de las alusiones al kantismo realizadas en otros escritos, el “tienes que” adquiere un sentido condicional asociado a una preocupación que, más allá de “el control del curso de los ríos”, tendría que ver con “un cuidado” que remitiría a un sentido menos literal del progreso y de la prevención.

A través de esta puesta en duda de las dicotomías de lo útil y de lo inútil, el texto de Freud se va orientando hacia “algo” casi azaroso, nimio, circunstancial, aparentemente arbitrario, como la diferencia que puede suponer que haya un tiesto con flores en el balcón de un edificio o que no lo haya. Se trata de alusiones aparentemente triviales y descontextualizadas a las que, sin embargo, quisiéramos prestar una especial atención, ya que de ellas emerge “un afán”, una tendencia, un deseo (*Strebe*)⁸⁶³. Algo que queremos resaltar en esta investigación, ya que posee una importancia clave a la hora de poner en diálogo estas teorizaciones con las propuestas de la filosofía contemporánea de las que se ha partido para el establecimiento del marco de cuestionamiento.

“Rasgo distintivo” de *las actividades psíquicas superiores*.

Trascendiendo el alcance del criterio de lo útil, Freud pone en relación este *afán* con las *producciones intelectuales*, de forma que éstas vuelven a ser consideradas, esta vez, de una forma menos imprecisa que la empleada en escritos anteriores. Admitiendo la no reducción de la cultura al criterio de lo útil, la acepción de lo inútil adquiere una importancia clave a la hora de desentrañar aquello en lo que “las otras exigencias culturales” podrían consistir a la hora de compensarnos de un padecimiento para cuyo tratamiento los esfuerzos de la psicopatología y de la filosofía no tendrían por qué ser incompatibles a la hora de orientarse hacia *la meta* que el afán de vida y salud impondrían al pensamiento, de acuerdo con lo que venimos apuntando en estas páginas a través de las alusiones a los momentos de la filosofía nietzscheana que serían afines con esta tentativa que es posible extraer de la obra de Freud, si prestamos la suficiente atención a su emergencia.

⁸⁶³ *Op.cit.*, pág. 92/ / *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 453

Junto al lugar particular concedido a la belleza, la limpieza y el orden, en relación con las exigencias culturales, “las tareas intelectuales” adquieren una importancia en este momento de la argumentación que es expresada de una forma que contrasta con la empleada por Freud en estudios anteriores a la hora de aludir a estas actividades y al rendimiento que en su ejercicio puede producirse. Coincidiendo con aquello sobre lo que estamos llamando la atención, a fin de concluir esta investigación cerrando el mayor número posible de interrogantes que han quedado abiertos en el recorrido por las obras de Freud que hemos realizado, en el apartado III de *El malestar de la cultura* Freud alude a esta posibilidad de “rendimiento” (*Leistung*) llamando la atención sobre “un rasgo” sobre el que queremos incidir particularmente:

“Pero en ningún otro rasgo creemos distinguir mejor la cultura que en la estima y el cuidado dispensados a las actividades psíquicas superiores (*höheren psychischen Tätigkeiten*), las tareas (*Leistungen*) intelectuales, científicas y artísticas, el papel rector (*Führende Rolle*) atribuido a las ideas en la vida de los hombres⁸⁶⁴.

Complementando lo afirmado en *Psicología de las masas y análisis del yo* en relación con los nexos existentes entre masa y formación de subjetividad, la alusión de Freud a este *rendimiento intelectual, científico y artístico*, resulta digna de ser destacada en este momento al que hemos llegado. Aquí se responden un gran número de preguntas sobre las que recae una mayor claridad discursiva si tenemos en cuenta la vía que se está abriendo a través de estas consideraciones. Conectándose con esa “estimación mucho más alta (*höhere Entschätzung*) del alma de la masa”⁸⁶⁵, sobre la que Freud sostenía en 1921 la posibilidad de dar una respuesta positiva a los interrogantes suscitados por su cuestionamiento de los vínculos existentes entre psicología del individuo y psicología colectiva, la pregunta sobre los *trabajos anímicos* (*seelische Arbeit*) del individuo se plantea ahora desde la consideración de “las otras exigencias” con las que la cultura podría cumplir, a pesar del “malestar” que hay *en* ella y tal vez, por eso mismo, “más allá de él”. Conectándose con el sentido de lo alto (*Hoch*) y la elevación (*höchere*) hacia la que se apunta a través del uso de este adjetivo en numerosos

⁸⁶⁴ *Op.cit.*, 93/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 453

⁸⁶⁵ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 78 / Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.46

momentos de los escritos nietzscheanos, Freud redunda también en el uso de este término y en la alusión al sentido de “la elevación” que ahí se designa.

Volviendo sobre lo teorizado al respecto anteriormente, Freud llega a la siguiente afirmación: la actitud de estima y cuidado (*Schätzung und Pflege*) que se posea hacia “las actividades psíquicas superiores más elevadas” (*höheren psychischen Tätigkeiten*)⁸⁶⁶ brinda la posibilidad de encontrar “un rasgo distintivo”. Con ello, se está ofreciendo un contrapunto a ese “malestar”, un contrapunto en el que vuelve a abrirse el espacio en el que se hace posible contrarrestar *la amargura*⁸⁶⁷ que podría deducirse de la crítica de Freud a la cultura y el “valor de dicha” (*Glückswert*) al que Freud también se refiere en los escritos de esta época. Llegamos así a un momento de la reflexión freudiana en el que se aborda una cuestión de envergadura filosófica clave apuntando hacia un *valor (Wert)* al que hay que prestar una especial atención, ya que es en él donde la reflexión freudiana sugiere una posibilidad de conciliación entre las dimensiones que se ponen en tensión en las relaciones existentes entre “la voz del intelecto”, la realidad de la que ésta emerge y el sentido en el que el *rendimiento intelectual* podría incidir sobre esta misma realidad. Una realidad que, al hacerse efectiva en la dimensión artística, y retomando con ello las reflexiones estéticas que se han ido intercalando al hilo del comentario de los textos de Freud que llevamos realizado, hace posible a su vez *la irrupción* de lo singular en un sentido en el que esta “irrupción” se conecta con la filosofía adorniana y con las corrientes de la filosofía actual que todavía siguen intentando recoger su relevo:

“Lo que no se deja resumir ni atrapar, lo que destella en la más estricta materialidad y ya es forma. En tal caso sólo cabe demorarse, deambular, permanecer, quedarse para responder con hospitalidad a lo que nos convoca y se nos ofrece”⁸⁶⁸.

En “el ansia de elevarse” (*Lüsterheit nach Höhe*)⁸⁶⁹, y en el sentido de *la inteligencia* que en este “ansia” podría prevalecer - aunque a veces esa voz se vuelva demasiado “débil”⁸⁷⁰- como para ser escuchada, se afirma también la existencia de *rasgos* que poseen una particularidad que las obras de Freud y

⁸⁶⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 93/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 453

⁸⁶⁷ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 59

⁸⁶⁸ Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*, pág. 4 Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero: <http://www.lacasaencendida.es/es/eventos/exposicion-mundo-extreme-1820>

⁸⁶⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 105/ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, S. 80

⁸⁷⁰ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, AE XXI pág. 52

Nietzsche nos instan a tener en cuenta, conduciendo sus argumentaciones hacia un horizonte de cuestionamiento en el que el sentido de la felicidad, *la dicha* (*Glück*) a la que se apunta no tiene por qué verse reducida a “la felicidad-prado del rebaño”⁸⁷¹.

Llegamos así a un momento en la obra de Freud en el que, a la “razón” por la que se preguntaba en 1914 cuando interrogaba en *Introducción del narcisismo* sobre *el apremio* (*Nötigung*)⁸⁷² por el que la vida anímica se veía impelida a traspasar los límites del narcisismo, se le suman ahora unas *impresiones* que parecen deshacerse del carácter “engañoso”⁸⁷³ que se les había atribuido en escritos anteriores. La teoría pulsional freudiana se vincula así a una interrogación sobre “la meta vital” para la que “las ideas” y el sentido de *la inteligencia* al que en ellas se apela, adquieren una importancia central. “La miseria real” que *la psicología profunda* de Freud tiene ahora enfrente parece que impulsa a hallar *técnicas*, de efectos más contundentes que el de la narcosis, ya que en esta posibilidad se juega una pregunta que debe ser satisfecha a fin de poder seguir buscando y defendiendo, a través de ella, en qué podría consistir que en la actualidad sigamos ocupándonos de “los verdaderos valores de la vida” a través de vías de investigación que no queden relegadas exclusivamente a las de los ámbitos de la teología y de la psicología individual. Estamos viendo cómo, llevado por un objetivo similar al que nos estamos planteando en esta investigación, Freud revisa en 1929 esos “*viejos y nuevos caminos*”⁸⁷⁴ por los que el ansia y la pulsión humana insiste en tratar de ir más allá de su “fondo”, haciendo que prevalezca ahí un sentido de *la cultura* que en estos años de producción intelectual de Freud adquiere una importancia que no tiene por qué ser concebida como algo externo a la lógica en la que se articulan sus teorías sobre la vida anímica. Tras haber desestimado en *Más allá del principio del placer* la función que la tendencia hacia *el cambio* y de *progreso* podría haber ejercido en la defensa del dualismo pulsional que Freud trataba de hacer prevalecer en su concepción de lo anímico, vuelven ahora a entrar en consideración algunas de las ideas que habían quedado sugeridas en 1920 en torno a la posibilidad de la existencia de “una pulsión

⁸⁷¹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.69

⁸⁷² Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82/ S. FREUD, *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

⁸⁷³ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 38

⁸⁷⁴ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 38/ S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, S.223

universal hacia el progreso evolutivo” y en torno a la posibilidad de “una pulsión de perfeccionamiento”.

De esta forma, tras haber calificado de “consoladores” e “ilusorios”⁸⁷⁵ los intentos de afirmar la orientación hacia la creación, el progreso y el cambio como algo inherente a la constitución psíquica, podemos seguir escuchando ecos nietzscheanos en el sentido de *la elevación* y de *la superación*⁸⁷⁶ al que Freud alude ahora, entrando en diálogo con la crítica a la Ilustración implícita en el tratamiento de estas cuestiones. Acercándose a una de las conceptualizaciones más problemáticas de la filosofía nietzscheana, y haciendo que ésta entre en relación con las menciones a *lo Sobrehumano* existentes en sus textos, en *El malestar de la cultura* Freud ahonda en las características que, emparentándose con la función de “conducción” con la que había quedado insinuada una posibilidad de vínculo entre las atribuciones asociadas al líder de las formaciones de masas y la espera⁸⁷⁷ nietzscheana de lo *Übermensch*, esta posibilidad de vínculo se funda ahora en un “papel rector” (*führende Rolle*). Observamos así cómo la importancia concedida con anterioridad al “líder” (al papel que a este individuo se le confería en la formación de masa) da paso a una profundización más precisa en la naturaleza de la función que ahí se estaría poniendo de manifiesto. Se trata de un tránsito de la consideración de las relaciones entre psicología individual y psicología colectiva al estudio de la función que la cultura podría poseer ahí, que ya aparece apuntado en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión*. Si evitamos distraernos con las connotaciones que años después adquiriría esta mención a “la conducción” y atendemos a lo que en este “rasgo” se está poniendo de manifiesto, hallamos en esta alusión una dirección en la que se está apuntando hacia una “meta”. Con ella, se traza una orientación en los textos de Freud en la que, en consonancia con las reflexiones realizadas al respecto en *Psicología de las masas y análisis del yo*, el sentido de trascendencia ahí implicado posee una importancia clave para la filosofía contemporánea. Si tomamos conciencia de esta posibilidad de lectura y de trabajo con las obras que aquí estamos comentando, de este modo se hace posible seguir un recorrido a través del que podemos atender a cómo en la obra de Freud se da un paso del estudio del liderazgo atribuido al individuo que desempeñaría esta función en *la*

⁸⁷⁵ *Op. cit.*, 41

⁸⁷⁶ *Ibid.*/Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.227.

⁸⁷⁷ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 118

masa a la pregunta sobre el valor que puede atribuírsele a “las ideas” en la vida de los seres humanos. Pregunta filosófica dónde las haya, habría aquí un amplio debate en el que la historia del pensamiento filosófico de Heráclito hasta Hegel, podrían servir de marco de referencia. Sin aludir demasiado a estas fuentes, en *El malestar de la cultura* Freud fija la prioridad a tratar estableciendo un orden en el que los sistemas religiosos estarían en “la cúspide” del cumplimiento de esta función “rectora” y las especulaciones filosóficas ocuparían un segundo lugar en esta escala, tras ser seguidas por *las formaciones de ideal*. Es así cómo en la definición de estas “formaciones” se pone de manifiesto hasta qué punto la reflexión de Freud se está acercando al enfoque interdisciplinario al que venimos aludiendo en los comentarios sobre la actualización del legado de la filosofía adorniana que se está llevando a cabo a partir de propuestas como la realizada por Honneth en *Patologías de la razón*.

El orden en el que Freud presenta la yuxtaposición entre sistemas religiosos, especulaciones filosóficas y *formaciones de ideal*, pronto se enfrenta a la dificultad que plantea el hecho de que estas *creaciones* se hallen internamente tejidas de tal modo que no pueden estudiarse de forma independiente a la hora de intentar averiguar su origen psicológico. Prosiguiendo en el estudio de “las representaciones acerca de la perfección posible del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones”⁸⁷⁸, el cuestionamiento sobre el origen de “la interioridad” psíquica trabajado en el primer apartado de esta investigación vuelve a entrar en la reflexión, pero integrándose ahora en la ampliación del marco teórico que a este respecto representa la inmersión del pensamiento freudiano en el ámbito de la crítica cultural.

Poder de la comunidad y “dificultad universal de desarrollo”.

Las dificultades teóricas inherentes a la intención de investigar “las creaciones artísticas” son afrontadas por Freud a través de una apelación a las metas de “la utilidad y la ganancia del placer”⁸⁷⁹. Retomando los estudios realizados en *Más*

⁸⁷⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 93

⁸⁷⁹ *Ibid.*

allá del principio del placer, y la concepción del *placer* expuesta en 1920 aparece en *El malestar de la cultura* vinculada de forma más “interna” con unas necesidades que Freud apunta que es posible que sólo se hayan desarrollado “en una minoría”⁸⁸⁰. Llegamos así a un momento de la investigación freudiana muy recurrido en las investigaciones filosóficas de las que hemos partido para el establecimiento del Estado de la cuestión. A pesar de sus particularidades, los planteamientos con los que autores como Jameson, Honneth o Sloterdijk fijan los contextos socioculturales a los que se refieren sus críticas convergerían en la importancia que atribuyen a las relaciones existentes entre historia de la filosofía y la actitud con la que la *función* filosófica tendría que ser ejercida a fin de lograr el efecto deseado sobre la sociedad a la que debería llegar el testimonio filosófico de lo que significa la “experiencia”⁸⁸¹ de pensar” de acuerdo con una cultura que no sea concebida fuera del “proceso material de la vida”⁸⁸² con el que ésta está relacionada.

A través de esta mención realizada por Freud a “la minoría”, la cuestión de la regulación social con la que hemos visto que está asociada la definición que da Freud de las funciones de la cultura, aparece como otro rasgo que se sumaría al apuntado en páginas anteriores en relación con el carácter no universalizable que poseerían las *satisfacciones* que la cultura puede producir. Llegados a este momento de la argumentación, la vía que aquí se estaba abriendo correría el riesgo de volver a cerrarse, si no fuera porque en esta anotación encontramos también una afirmación que puede servirnos de indicio para buscar una respuesta sobre el origen psicológico de esas “creaciones” en las que Freud cifra la existencia de un “rasgo” distintivo a partir del que podría matizarse el sentido de la “inutilidad” atribuido a las producciones culturales. Una *inutilidad* que, entrando en relación con las conexiones existentes entre la filosofía de Adorno y algunos de los momentos de la obra de Freud que estamos comentando, poseería importantes similitudes con el “para qué” con el que el autor de *Teoría estética* justificaría “el todavía” en el que cifra la posibilidad de supervivencia de la filosofía en su célebre artículo sobre esta cuestión. En su tratamiento de la interrelación existente entre

⁸⁸⁰ *Ibid.*

⁸⁸¹ W. Adorno, Th., *Consignas*. “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, pág. 15. Hallamos también una amplia elaboración de este sentido de “la experiencia” en la obra filosófica de Benjamin. Los resúmenes realizados al *libro de los pasajes* constituyen una prueba muy interesante de una conexión que también sería oportuno poner en relación con el recorrido por la obra de Freud que proponemos. Benjamin, W., *El libro de los pasajes*. “París, capital del siglo XIX”, págs. 37 - 67

⁸⁸² W. Adorno, Th., *Prismas*. “Crítica de la cultura y de la sociedad”, pág. 221

las dimensiones que interactúan en los vínculos existentes entre voluntad y *Glückswert*, Freud distancia el afianzamiento del núcleo de lo cultural al que aquí se está llegando de las demandas ideales inherentes a las formas en las que se regulan las relaciones que se dan entre vecinos, miembros de familia y miembros de estado. Retrotrayéndose⁸⁸³ al elemento cultural que queda fijado en “el primer intento de regular estos vínculos sociales”⁸⁸⁴, Freud expresa su desconfianza ante los efectos de una articulación ingenua de las relaciones entre voluntad y “valor de dicha”, indicando la posibilidad de que las aspiraciones al “valor de dicha” queden vinculadas con el sometimiento a una “arbitrariedad del individuo (*Willkür der Einzelnen*)”⁸⁸⁵ que, entrando en una estrecha relación con el sentido de lo individual que años antes había puesto bajo sospecha, advierte de cómo esta *arbitrariedad* podría quedar reducida al “sentido” de “los intereses y mociones pulsionales”⁸⁸⁶ de quien poseyera mayor fuerza”.

Atender a la diferencia entre *poder* y *domino* sobre la que llamaron la atención Horkheimer y Adorno y al que hemos hecho ya referencia en estas páginas cuando se ha trabajado la afinidad existente entre la *pulsión de apoderamiento* (*Bemächtigungstrieb*) y la referencia de Freud a la *voluntad de poder* (*Wille zur Macht*)⁸⁸⁷, contribuye así a afianzar el giro en el que estamos trabajando. Conectándose con el llamamiento a la cautela al que instan las investigaciones que tratan de recuperar el legado de las críticas realizadas al respecto por Horkheimer y Adorno, reparamos así en que, si nos limitamos a entender los contenidos a los que remite este sentido de la alusión a “quien tiene mayor fuerza” desde un sentido estrictamente cuantitativo, ello impide resolver los interrogantes hasta ahora planteados en la dirección marcada por el establecimiento del marco teórico de referencia que se ha fijado para esta investigación. Retomando el trabajo realizado en este sentido en trabajos anteriores, Freud aborda este enfoque orientándolo hacia la pregunta sobre “el poder de la comunidad” (*Macht*

⁸⁸³ De acuerdo con lo que ya ha sido apuntado en anteriores apartados de esta investigación, volvemos a asistir aquí a una remisión de Freud a estadios de la humanidad y de los periodos de formación de lo psíquico, en los que se demuestra la idoneidad de lo afirmado por Honneth al respecto en su trabajo con los nexos existentes entre la teoría psicoanalítica de Freud y el pensamiento crítico de los primeros filósofos frankfurtianos. “El plano preracional” y los planteamientos inductivos a través de los que se llega a estas consideraciones de los vínculos entre comunidad y génesis anímica individual adoptan así una importancia crucial en el trabajo con estas problematizaciones. Honneth, A., *Psicopatologías de la razón*, pág.95

⁸⁸⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 93

⁸⁸⁵ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.454

⁸⁸⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 93

⁸⁸⁷ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*. AE. XIX ,pág. 169/ *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.303.

der Gemeinschaft)”⁸⁸⁸, priorizando esta opción sobre la importancia concedida a la voluntad, lo pulsional y la fuerza física a los que hemos visto que había recurrido en explicaciones anteriores. La *mayoría cohesionada* adquiere de este modo prioridad frente a la fuerza física y los arbitrios pulsionales del individuo aislado analizados en investigaciones anteriores. Siguiendo estos pasos, la investigación sobre las *exigencias culturales* pasa a girar en torno a la pregunta sobre cuál es la importancia que posee *el poder de la comunidad* a la hora de determinar la forma en que las relaciones entre *dicha* y malestar inciden en la influencia que la cultura puede ejercer sobre el individuo. Apoyando en la suposición de este “poder” la cohesión que se intenta fijar como alternativa, “el paso cultural decisivo” es situado por Freud en el momento en que se da la “sustitución del poder del individuo por el de la comunidad”⁸⁸⁹. Obstaculizándole con sus “limitaciones”, el desarrollo cultural así entendido privaría al individuo de una libertad originaria que, dada la complejidad que hemos visto que adquiere en Freud la acepción de “lo originario”, queda por ver hasta qué punto prevalece en la concepción de lo subjetivo a la que aquí se está llegando.

Pese a enunciar afirmaciones tales como la de que *la libertad individual no es un patrimonio de la cultura (Kulturgut)*⁸⁹⁰, la duda sobre los nexos existentes entre personalidad y libertad originaria perdura a modo de un “resto” en el que queda indicada la posibilidad de ahondar en cuáles podrían ser las causas de la hostilidad del ser humano frente a una cultura que cumple a su vez con la función de garantizar la regulación de los dispositivos que harían posible la supervivencia del individuo a quien a su vez está limitando. De este modo, queda planteada una relación paradójica en virtud de la que el escrito de Freud se adentra en una oposición entre supervivencia en la comunidad y libertad individual en la que se retoma el tratamiento llevado a cabo en sus estudios anteriores en relación con los vínculos existentes en la reciprocidad en la que psicología individual y psicología colectiva interactúan en la concepción psicoanalítica de lo anímico. Llegando a este momento de la argumentación, y dado el gran número de cuestiones que aquí están convergiendo, Freud intenta evitar incurrir en la contradicción a la que podría llevar tratar las relaciones entre libertad, individuo y comunidad en estos términos, a través de una nueva apelación a un sentido del “equilibrio”:

⁸⁸⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 94/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.455

⁸⁸⁹ *Ibid*

⁸⁹⁰ *Ibid.*

“(…) hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa”.⁸⁹¹

Dejando abierta la cuestión de si este *conflicto*⁸⁹² entre las demandas individuales y las exigencias culturales de la masa es o no insalvable, la reflexión se centra en el hallazgo de un “equilibrio” que es concebido como una vía en la que participa la idea de “felicidad” a la que había apelado anteriormente. De acuerdo con esta continuidad con respecto a los argumentos esgrimidos en relación con los nexos existentes entre dicha, valor y aspiración subjetiva, la orientación hacia esta confluencia entre dicha y equilibrio (*beglückender Ausgleich*)⁸⁹³, constituye uno de los extremos entre los que oscilan los significados que se están tratando de conciliar. Con ello, además de “la ecuación de dos incógnitas”⁸⁹⁴ con la que había concluido la reflexión sobre el origen y los juegos de fuerzas que se dan en el psiquismo, Freud reflexiona ahora sobre *la tarea* que aquí estaría implicada, orientándola hacia la búsqueda del “equilibrio” frente a un “conflicto” que está por ver hasta qué punto es posible solucionar. Apoyándose en lo apuntado en párrafos anteriores en torno a las funciones atribuibles a los procesos de sublimación en relación con el desarrollo cultural que éstos hacen posible, los desplazamientos pulsionales que ahí se dan son calificados como uno de los “rasgos destacados” de estos procesos, y la asignación de esta particularidad a la sublimación hace que la renuncia pulsional adquiera una importancia que teóricamente es igualable para Freud a la de sus supuestos beneficios culturales obtenidos a partir de las limitaciones que harían posible el acuerdo entre objetivo cultural, sacrificio pulsional y dicha. Relacionándose con los *desplazamientos* pulsionales con los que había caracterizado los procesos de sublimación, al “amor

⁸⁹¹ *Ibid.*

⁸⁹² Reparamos aquí en cómo Freud está retomando los contenidos trabajados en *Psicología de las masas y análisis del yo*, poniéndolos ahora en relación con los potenciales que el cumplimiento de “el programa cultural” podría suponer a este efecto. En línea con este momento de la argumentación freudiana y dado el carácter sintético que éste posee con respecto a las vías de cuestionamiento de las que hemos partido y a las que estamos tratando de encontrar una salida, encontramos rasgos de un “Freud Ilustrado” que pueden ser muy útiles a la hora de enfocar los debates que están teniendo lugar en torno a la pregunta sobre las respuestas la filosofía contemporánea podría dar los problemas que resultan de la confrontación entre civilización y cultura. Una confrontación que ya no puede resolverse desde la apelación a un sentido de lo subjetivo que no haya pasado por las conceptualizaciones que aquí están siendo trabajadas y que por otra parte y siguiendo en esto las advertencias de Habermas, también debe ofrecer una alternativa al subjetivismo que sea lo suficientemente sólida como para no acabar incurriendo en el nihilismo al que constantemente tiene que enfrentarse.

⁸⁹³ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.456

⁸⁹⁴ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág.55

de meta inhibida” se le asocian unos *procesos de formación social* que, a diferencia de los procesos de sublimación, poseerían una menor exclusividad en lo que se refiere a la naturaleza del objeto hacia el que se orientan. A pesar del carácter sintético que la reflexión freudiana está tomando en este momento crucial para las investigaciones que tratan de conciliar las conclusiones de su concepción de lo pulsional y de lo subjetivo con las implicaciones que esta concepción posee a la hora de entender los vínculos entre individuo, colectividad y cultura, las conexiones que aquí se están estableciendo entre cultura, desplazamiento pulsional, inhibición y sublimación producen un efecto que puede parecer paradójico, ya que nos sitúan ante la afirmación de una limitación de la vida sexual que es proporcional a las expectativas de la “ampliación” de las dimensiones que confluirían en la asunción de esta *limitación*.

El señalamiento de estas dos tendencias (limitación y ampliación) a las que daría lugar el “desplazamiento” pulsional cuando se orienta a la inhibición de la meta, hace que sea importante atender a la contradicción que podría implicar esta conjunción entre limitación y ampliación de la vida ya que es ahí donde se lleva a cabo el tipo de *inhibición* que posibilitaría que los procesos de formación social fueran efectivos en el sentido en el que están quedando definidas las relaciones entre salud, cultura y subjetividad. Cómo hemos visto en el epígrafe anterior, de que hallemos opciones con las que evitar el riesgo de que la argumentación quede paralizada en esta oposición entre limitación y ampliación, depende que pueda ofrecerse una alternativa a “la arbitrariedad del individuo” y a la equiparación entre fuerza, interés y poder, a la que esta *arbitrariedad*⁸⁹⁵ conduciría.

“Giro” en la consideración de la necesidad objetiva.

“Esta masa se divierte en los parques de atracciones con sus montañas rusas, sus “tornillazos”, sus “orugas”, con una actitud muy reaccionaria. Se prepara por esta vía para la

⁸⁹⁵ En una línea similar a la empleada por Freud cuando alude a esta “arbitrariedad del individuo” irían las críticas planteadas por Habermas a la filosofía nietzscheana en *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* y en *El discurso filosófico de la modernidad*. Por este motivo este momento de la conceptualización freudiana en torno a las relaciones entre comunidad y *libertad originaria* resulta clave para el hallazgo de una alternativa teórica con la que poder responder a estas críticas en la dirección de la actualización de la filosofía adorniana ensayada por Honneth en *Patologías de la razón*.

servidumbre con la que la propaganda tanto industrial como política deben poder contar”.

W. Benjamin, *Libro de los pasajes*⁸⁹⁶

En este fragmento de el *Libro de los pasajes* se evoca el sentido de lo colectivo que podría imponerse como alternativa a *la arbitrariedad del individuo* a la que, por otra parte, también hay que encontrar un contrapunto, a fin de que nuestros razonamientos al respecto no incurran en “el grandioso subjetivismo”⁸⁹⁷ del que advierte Habermas, refiriéndose a la teoría nietzscheana de la voluntad de poder y, por ende, a las corrientes filosóficas que apoyarían su concepción de la subjetividad en estas teorías. Según lo indicado por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, estas dos tendencias se dan de forma simultánea, haciendo que la superposición de dimensiones que aquí se da dificulte la fijación de las relaciones de causalidad que permitirían dar a estas conclusiones un orden más sistemático. Por si la complejidad que esta *simultaneidad* implica no fuera suficiente, junto a estas dificultades, Freud añade un grado más de dificultad a su reflexión, incidiendo en cómo las interacciones entre subjetividad y cultura se describen según una influencia recíproca sobre la que también influye la “compulsión” (*Zwang*) de una necesidad económica”⁸⁹⁸.

Sustrayendo de la sexualidad una parte considerable de la *energía psíquica* que la cultura “gasta”, *la compulsión* se explica ahora en virtud del vínculo que aquí se está estableciendo entre necesidad y economía, explicando esta relación en los términos de gasto y de ahorro de una energía psíquica que se muestra en su dimensión más material. De este modo, la inclusión de esta perspectiva económica en las relaciones que se dan entre las tendencias psíquicas a la limitación y las tendencias que se encaminarían a una ampliación del radio en el que esta limitación tiende a restringir el alcance de las fuerzas pulsionales, hace que tenga lugar una correspondencia entre el carácter material asignado a los procesos de la vida anímica y al carácter material de los procesos sociales en los que a esta “vida” le es dado ordenarse. Desde estas metáforas económicas con las que son descritos los nexos existentes entre subjetividad, cultura y sociedad, la dificultad del desarrollo cultural se orienta hacia la posibilidad de *cambio* planteada por

⁸⁹⁶ Benjamin, W., *Libro de los pasajes*, pág. 54

⁸⁹⁷ Habermas, J., “La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche”. En: *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, pág.36

⁸⁹⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág.102

Freud en *El porvenir de una ilusión* a modo de “gran experimento”⁸⁹⁹ es considerada ahora como una dificultad de carácter “universal”⁹⁰⁰. Con ello, se abre un espacio para el trabajo interdisciplinario que ciertas acercamientos filosóficos están requiriendo en la actualidad, integrando en el ámbito de estudio filosófico una demanda que toma aquí voz y argumento, confiriendo una correspondencia discursiva a preguntas que se formulan desde una intención que no obedece a una voluntad exclusivamente metodológica, sino que atiende también a lo que supone profundizar en la naturaleza del objeto de estudio propio de unas investigaciones en las que “el sufrimiento”⁹⁰¹ se convierte en una de las principales cuestiones a trabajar. De esta forma, llegamos a un momento en la obra de Freud al que autores como Honneth recurren a fin de señalar cómo Adorno “enriquece su concepto de sufrimiento dotándolo imperceptiblemente de componentes que provienen del análisis freudiano”.⁹⁰² En consonancia con el rumbo que toma esta reflexión de Freud sobre los potenciales existentes en la cultura cuando ésta es considerada como un *posesión (Besitz) anímica*⁹⁰³ en la que lo intrapsíquico está íntimamente relacionado con la dimensión social que ahí está interactuando, la importancia conferida al “sufrimiento” en la filosofía de Adorno dota a éste de “una carga categorial” en la que se invita a concebir las relaciones entre limitación de la razón y la importancia del *sufrimiento físico* como base de “la tarea” a realizar. Numerosos momentos de *Dialéctica negativa* aluden a la prioridad que aquí se le estaría concediendo a estos aspectos de lo subjetivo que estamos viendo cómo también son claves en el enfoque desde el que Freud realiza su crítica a la cultura:

“Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está la libertad. Ésta obedece al impulso

⁸⁹⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 9

⁹⁰⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 105

⁹⁰¹ Atendiendo a este momento de la teoría freudiana en *Patologías de la razón* Honneth señala cómo T. W. Adorno “enriquece su concepto de sufrimiento dotándolo imperceptiblemente de componentes que provienen del análisis freudiano”. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.82. Como quedará explicitado en las conclusiones de esta investigación, la importancia conferida al “sufrimiento” en la filosofía de Adorno dota a éste de “una carga categorial” en la que se invita a concebir las relaciones entre limitación de la razón y la importancia del *sufrimiento físico* que ahí está contenido como base de “la tarea” a realizar. Una tarea que, vinculándose con el propósito del que hemos partido en esta investigación, halla su sentido en la búsqueda de los argumentos necesarios para averiguar y actuar sobre los efectos que “el rol sistemático del sufrimiento” poseería dentro de un análisis de la sociedad que es inseparable de la actualidad de la filosofía que ahí se está defendiendo. Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.82

⁹⁰² Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.82

⁹⁰³ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.114

expresivo del sujeto. La necesidad de prestar voz al sufrimiento es condición de toda verdad.”⁹⁰⁴

Lo que se está esbozando aquí apunta así hacia una *tarea* que, vinculándose con el propósito del que hemos partido en esta investigación, halla su sentido en la búsqueda de los argumentos necesarios para averiguar y actuar sobre los efectos que “el rol sistemático del sufrimiento”⁹⁰⁵ poseería dentro de un análisis de la sociedad que es inseparable de la actualidad de la función filosófica que se legitimaría en esta posibilidad de análisis. Estamos acercándonos así hacia unas conclusiones que, a pesar de imponer serias dificultades a nuestros intentos de clarificación racional, también dotan a éstos de una cualidad que lleva tiempo echándose de menos en los marcos establecidos para las disciplinas responsables del trabajo con lo humano. Ciñéndonos a los términos en los que Freud describe el “conflicto” que se da entre los extremos que entran en oposición en su teoría pulsional y la toma de posición que de ahí se deduce en lo concerniente al tratamiento de las relaciones entre individuo, colectividad y cultura, podemos ahora reparar en cómo, lo que en 1927 se presentaba como “una ilusión”, es descrito en 1931 como: “una comunidad utópica” que pudiera estar conformada por individuos en los que se pondera “un carácter doble” (*Doppelindividuen*): “una comunidad culta compuesta de tales individuos dobles, que libidinalmente saciados en sí mismos, se enlazaran entre ellos a través de la comunidad de intereses y de trabajo”⁹⁰⁶. Tras apuntar esta posibilidad de enlace recíproco entre individuos dobles conciliados en sí mismos y entre sí en virtud de su aspiración a formar parte de una “comunidad de intereses y de trabajo” que no requeriría de las renunciaciones y sacrificios que amenazan el deseado equilibrio entre dicha y malestar, Freud antepone a esta orientación utópica una “necesidad objetiva”⁹⁰⁷. La búsqueda del deseado equilibrio entre libertad y compulsión se centra en la importancia de entender una *necesidad* sobre la que se asienta el enfoque que se está precisando para lograr la deseada conciliación de intereses de la que se nos habla con la descripción de esta utopía a la que Freud apunta en los primeros párrafos del apartado V de *El malestar en la cultura*, con la cautela que le es característica en el acercamiento a esta temática de lo utópico, en la que

⁹⁰⁴ W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág. 28

⁹⁰⁵ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 82

⁹⁰⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 105/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 467

⁹⁰⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 106

durante tiempo coincidieron las indagaciones realizadas al respecto por filósofos como Bloch, Benjamin y Adorno. Maestro de las sospechas e insistente descubridor de lo ilusorio, resulta algo sorprendente que en estos años Freud mencione de forma tan explícita aspiraciones y posibilidades de este tipo. No obstante, y como era de esperar, la comprensión de esta *necesidad* pasa por el descubrimiento de “un factor perturbador”⁹⁰⁸ que entra en conflicto con la ilusión cultural que se nos está describiendo.

Según Freud, llegados a este momento de la reflexión, deberíamos decantarnos por una “verdad objetiva” (*Tatsächlichkeit*)⁹⁰⁹ que se conecta con los resultados de sus indagaciones en relación con las características de nuestra constitución anímica: la influencia y la preeminencia en nosotros de “una inclinación agresiva” (*Agressionsneigung*)⁹¹⁰. Como inclinación que es y de acuerdo con su naturaleza, esta tendencia insiste, no puede ser obviada, sea cual sea la perspectiva desde la que abordemos la cuestión. Se trata de un “hecho” que Freud parece sentirse ya en condiciones de afirmar sin excesivas justificaciones teóricas. Una tendencia cuyos rasgos y huellas podemos sentir (*verspüren*) en nosotros. Es molesto, inquietante, perturbador, incómodo, produce *malestar*. En los modos lingüísticos de la psicopatología esta agresión se expresa de forma tan evidente como a menudo desarticulada y son muchos los testimonios que pueden emplearse para designar esta “sensación” y este estado en el que corremos el riesgo de vivir instalados como si de lo más cotidiano se tratara, como en una especie de “enfermedad” a la que la mayoría de *los sanos*⁹¹¹ se esforzarían en adherirse. El texto de *En la Sala de Espera* con el que introdujimos esta investigación a modo de presentación del problema a tratar, da cuenta de lo que se está jugando en la confrontación entre esta “cuestión de hecho” y las ilusiones que desde ahí pueden ponerse en duda: “Se piensan que no lo sé, que no lo noto, que no me doy cuenta. Pero, se equivocan, ustedes se equivocan”. A veces el desorden constatado, fáctico, señala interesantes “equivocaciones” en el supuesto orden de las organizaciones con las que pretendemos regirnos dentro de un sentido de lo cotidiano que, cierta filosofía contemporánea, tiende a poner en duda. Es ahí donde ahonda esta investigación,

⁹⁰⁸ *Ibid.* Relacionándolo con la “cuota de agresividad” que le vendría dada al ser humano con motivo de su constitución pulsional (*Triebbegabungen*), el mandamiento de “amar al prójimo” no obedecería a imperativos racionales. *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 470

⁹⁰⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 109/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 472

⁹¹⁰ *Ibid.*/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 471

⁹¹¹ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.57

y no por un ejercicio retórico sino por la decisión, no sólo de señalar una “necesidad”, sino también de responder a ella desde un determinado sentido de la palabra “respuesta”. Nos hallamos así ante una insistencia que “irrumpe”, amenazante, tan amenazante que tendemos a obviar los signos que se podrían en evidencia, por más que los estemos oyendo. A veces, de la demanda nos llega antes el sonido de su voz que el de las palabras en las que esta voz se articula, y a menudo, es con eso con lo que debería quedarnos, sabiendo que lo que *habla* es un sufrimiento que ningún argumento podría cerrar o dirigir hacia formas más llevaderas de conciliación con un estado más admisible de los hechos. Por otra parte, hay a quienes esa ignorancia les sirve de pretexto para hacerse los sorprendidos, ¡los indignados!, cuando lo que amenazaba se convierte en irremediable y hay que buscar palabras con las que seguir “quejándonos” de aquello a lo que en realidad no estamos dispuestos a buscar una solución. El empeño es tal, que se tiende a abusar de ciertos términos, de algunos se abusa tanto, que llegan incluso a desgastarse. Entonces las palabras se vuelven “solo palabras”, desvaríos con los que a ciertas existencias ociosas y desorientadas les gusta “perder el tiempo”. El desgaste ocurre también con frases, quien ha estudiado filosofía suele haberlas tenido que soportar en reiteradas ocasiones: la filosofía “no sirve para nada”. – Filosofía, ¡pura!, ¿cómo se te ocurrió estudiar esa carrera?, ¿es que te querías morir de hambre? – Sin embargo, afortunadamente, hay también quien puede hacerlo y lo decide: escribir de otra manera⁹¹², optar por todo aquello que todavía puede estar en proceso, en vida, aventurándose en la labor de escudriñar los entresijos por los que circula un pensamiento que todavía mantiene su fluir.

Freud lo dejaba claro en *Más allá del principio del placer*, la articulación de su metapsicología es compleja y en algunos momentos incurre en la contemporánea tendencia de *lo enigmático*, sin embargo este aspecto queda expresado con suficiente claridad: si lo natural, la inercia, es la muerte – si como lo parafrasea Adorno en *Minima moralia*, “la vida no vive”, quien opta por vivir, elige la excepción. He visto hacerlo y traté en todo momento de hacer de eso una experiencia que quisiera recoger también en estas páginas. Fue en esos testimonios donde encontré los motivos para realizar esta investigación sobre la

⁹¹² Texto extraído del cuaderno en el que anoté las impresiones que extraje en mi trabajo durante 2012 - 2014 en *Mesa de diálogos* de Talleres de expresión artística contemporánea para personas con discapacidad intelectual. Asociación Debajo del Sombrero 2012 – 2014.

“no identidad” que se ratifica en quien no desiste en pensarse, en no dejar de amar ese esfuerzo cuyo resultado vendría a ser un sentido del amor que, afirmándose en una voluntad de devenir, certifica la vigencia de aquello a lo que los escritos de Freud, Nietzsche y Adorno trataron de dar nombre y lugar en la cultura.

“Hostilidad primaria y recíproca”.

Pese a que, como estamos viendo, Freud no se cierra a la posibilidad de dar una continuidad a la vía argumentativa que aquí se abre, en su ejercicio de moderación intelectual que puede ser admirable hoy en día en muchos sentidos, Freud sospecha de los supuestos en los que se basan las promesas que ciertos posicionamientos al respecto prometen, habitualmente, sin la suficiente solidez argumentativa. Distanciándose de estas tendencias, Freud es muy comedido a la hora de ensalzar las posibilidades que “el rendimiento intelectual” puede poseer a la hora de ofrecer alternativas a las amenazas que vienen dadas a la subjetividad desde la concepción de lo anímico que la teoría psicoanalítica propone como objeto de estudio y de trabajo. De este modo, al rendimiento intelectual se le antepone un “giro” en virtud del que el reconocimiento de la necesidad impone a la reflexión que pudiera hacerse al respecto “una verdad objetiva” que no habría que dejar de tener ante la vista.

Es así como, haciendo gala de “la profunda comprensión” de *la inevitabilidad de los conflictos sociales*⁹¹³ que Adorno le atribuyó, Freud es cauto a la hora de valorar “los costes” y las posibles ganancias que podría conllevar el esfuerzo que supone encaminarnos hacia los logros culturales. El motivo que debería movernos está relacionado con una necesidad, *una cuestión de hecho*, que nos lleva a *desmentir* algunas de las ilusiones sobre las que pudiéramos desear apoyar nuestras certezas en relación a la naturaleza sobre la que establecemos nuestros vínculos sociales y el sentido de la cultura por el que estos vínculos podrían regularse: “El ser humano no es un ser manso, amable, a los sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una

⁹¹³ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “Psicoanálisis revisado”, pág.22

buena cuota de agresividad.”⁹¹⁴ Con aseveraciones como ésta, el *valor* de dicha (*Glückswert*) y el *equilibrio* al que se estaría aspirando queda confrontado con el obstáculo que le viene dado a raíz de “una hostilidad primaria y recíproca”⁹¹⁵ producida por una tendencia a la agresión que Freud no deja de tener en cuenta, presentándola como aquello por lo que la sociedad culta se siente amenazada. El posicionamiento de Freud es bien claro a este respecto: *las pasiones pulsionales poseen mayor fuerza que los intereses racionales (Triebhafte Leidenschaften sind stärker als vernünftige Interessen)*⁹¹⁶, y la comunidad de intereses no es suficiente para garantizar la posibilidad de unificación ante la descomposición que aquí se arriesga. Con estas advertencias, la reflexión sobre los desarrollos culturales y sobre sus posibilidades de universalización converge hasta tal punto con los resultados a los que se había llegado en lo referente a la teoría pulsional, que puede darnos la impresión de que tras todo lo que llevamos trabajado, no estamos logrando avance alguno en nuestros argumentos. Sin embargo, lejos de detener esta vía argumentativa y en virtud de la *convergencia* que aquí se está dando, Freud redunda en “cosas ya sabidas” y decide seguir “gastando papel y tinta”, insistiendo en la afirmación de que no se trata tanto de un avance teórico como de la reafirmación de “un giro”⁹¹⁷ que ya había sido realizado. Dando mayor relieve a “este giro”, Freud retoma sus investigaciones sobre el dualismo pulsional y la teoría de la libido, y dota de una mayor precisión a la descripción de la forma en que el sentido asignado a las relaciones entre libido y pulsión interactuaría con “la verdad objetiva” ante la que nos colocan sus reflexiones sobre la cultura.

Reconsiderando el cuestionamiento al que dio lugar la introducción del *narcisismo* como elemento de cuestionamiento, el trabajo realizado al respecto en escritos como *Más allá del principio del placer* y *Psicología de las masas y análisis del yo* se enfoca ahora hacia una profundización en los nexos existentes entre agresión y *deseo de dicha*, en la que la “libido” es entendida como el nombre introducido a fin de designar la energía que poseen las pulsiones de objeto en oposición a otro tipo de pulsiones en las que, adquiriendo la denominación de “pulsiones yoicas”, se reproduciría una tensión análoga a la observada entre hambre y amor. El hecho de que Freud aluda a estas analogías en *El malestar de la cultura*, nos lleva de

⁹¹⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 109

⁹¹⁵ *Ibid.*

⁹¹⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 471

⁹¹⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 113

nuevo al tratamiento de las oposiciones que hemos dejado esquematizadas los Cuadros 1 y 2 de esta investigación. Considerando las pulsiones de objeto en virtud de esta generalización que se da a través del uso del “término libido”, y de la teoría relacionada con la acuñación psicoanalítica de este término, Freud encauza sus reflexiones anteriores al respecto y define la *pulsión sádica* en función de su orientación hacia una meta “no amorosa” en la que no habría correspondencia entre la energía de la pulsión y su meta. Podemos observar así cómo el estudio que llevamos realizado hasta el momento toma un carácter sintético en el que se aclaran algunas de las *incógnitas*⁹¹⁸ que habían quedado pendientes de una mayor consideración y que ahora son replanteadas a partir del tratamiento de las relaciones entre *amor* y “apoderamiento pulsional”. Es así cómo a partir del señalamiento del desacuerdo entre la energía y la meta hacia la que esta energía se encaminaría, Freud profundiza en los vínculos existentes entre esta pulsión de objeto y la posibilidad de afirmar en ella la existencia de unas “pulsiones de apoderamiento (*Bemächtigungstrieben*) sin propósito libidinoso”⁹¹⁹. Al mencionar este tipo de *pulsiones* en los términos de un “apoderamiento” y aludir al conflicto entre autoconservación y demandas de la libido que ahí tiene lugar, Freud incide en que no habría que obviar la función que la libido seguiría ejerciendo en la tendencia hacia el “poder” que se designa en la acuñación del término con el que se señala cuáles serían las tendencias pulsionales que podrían estar incidiendo en la hostilidad que opone obstáculos a la realización del “programa cultural”⁹²⁰.

⁹¹⁸ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 55. En los Apartados 1 y 2 de esta investigación se ha trabajado de forma bastante exhaustiva la incidencia que el tratamiento de estas “incógnitas” poseyó a lo largo de la evolución teórica que tuvo lugar en el desarrollo llevado a cabo por Freud de su teoría pulsional.

⁹¹⁹ Existe bibliografía en la que puede encontrarse una investigación más pormenorizada de los vínculos existentes entre “la función unificadora” que cumpliría la teoría pulsional de Freud con respecto al dualismo pulsional y la conceptualización nietzscheana de la Voluntad de Poder. Aquí se ha seguido el camino indicado por Assoun con su propuesta de considerar si puede hallarse “una homología funcional” entre “la voluntad de poder” nietzscheana y la concepción freudiana de la libido. Como estamos viendo a través del recorrido que seguimos, los términos en los que Assoun sugiere la existencia de este paralelismo entre las conceptualizaciones realizadas por Freud y Nietzsche al respecto, abre también una vía en la que puede ser también comprendida la función que se le atribuiría a la cultura a través del significado que aquí adquieren las relaciones entre pulsión, libido y poder. Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, págs 130-132. Es también esclarecedor el momento en que, en su estudio, R Gasser alude al debate mantenido entre Adler y Freud en torno a la posibilidad de que la libido fuera concebida como una forma particular de *Willen zur Macht*. Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Libido contra Macht”, págs. 62 – 67. Llama la atención en este mismo sentido la cita a Jung con la que refiriéndose a la polémica mantenida entre Freud y Adler en relación con este tema, Gasser incide en cómo Jung tomó posición en esta controversia decantándose de forma explícita por el reconocimiento de una afinidad entre las concepciones de Freud y Nietzsche como la que se expresa en el siguiente fragmento.

⁹²⁰ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 5

Partiendo de la pregunta por *la razón*⁹²¹ por la que la vida anímica traspasa (*hinausgehen*) los límites del narcisismo para poner la libido sobre los objetos, hemos llegado a una pregunta sobre los orígenes de la cultura que vemos cómo va desplazándose hacia la reflexión sobre cuál podría ser el horizonte hacia el que esa cultura podría orientarse. Enlazando con las investigaciones realizadas en relación a la agresividad constatada en la naturaleza misma de nuestro psiquismo, la consideración pasa en Freud por una reflexión sobre hasta qué punto la hostilidad de los seres humanos hacia la cultura puede convertir al individuo en un potencial “enemigo de la cultura” para quien la *debilidad de las creaciones humanas* no ofrecería el grado de contención que sería deseable para asegurar la viabilidad de las alternativas que tratan de poner en diálogo este sentido de la cultura con un significado de la salud, que vemos cómo los estudios freudianos no pierden de vista en ningún momento. A pesar de lo prometedora que parece la deriva del pensamiento freudiano hacia los ámbitos de la antropología cultural y de la estética, la posibilidad de afirmar un progreso que fuera acorde con el “destino” de la cultura por el que Freud se pregunta en las primeras páginas de *El porvenir de una ilusión* vuelve a quedar en entredicho. Por este motivo, y si se pretende investigar las vías que desde la filosofía contemporánea podrían permitirnos salir del impasse al que podría quedar reducida la reflexión freudiana sobre las relaciones entre subjetividad y progreso cultural, es importante subrayar cómo la eficacia que el cambio cultural podría poseer a la hora de valorar esta posibilidad, entra en relación con la pregunta sobre cuáles serían los límites de una educación en la que el ser humano es concebido en los términos en que “la psicología profunda” de Freud nos insta a revisar el concepto que se presupone cuando hablamos de “lo humano”, tanto en su sentido excepcional como en aquél desde el que los escritos de Nietzsche nos alertan de hasta dónde puede llevarnos abundar con excesiva ingenuidad en esta dimensión. A fin de ponderar los extremos entre los que oscilaría esta disyuntiva crucial, el argumento de Freud insta a trabajar la forma en la que “la educabilidad” podría contribuir a restablecer el equilibrio al que aspiramos cuando nos orientamos hacia un “valor” de *dicha* del que la reflexión llevada a cabo por Freud en *El malestar de la cultura* no llega a desligarse del todo, a pesar de la hostilidad que en todo momento tiene enfrente. Si seguimos este hilo argumentativo, puede seguirse cómo, partiendo de las

⁹²¹ Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág.82

consideraciones en torno a las relaciones entre poder, agresividad y amor, se ahonda nuevamente en hasta qué punto el trabajo cultural y el gobierno de la masa⁹²² con él asociado, podría *aliviar* “la carga” que impone el sacrificio pulsional. Las conclusiones en lo que respecta a la incidencia de la agresividad sobre nuestra constitución pulsional se orientan así hacia la búsqueda de una respuesta satisfactoria a los interrogantes planteados en torno a las relaciones que se dan en lo anímico entre los antagonismos de las fuerzas que determinan nuestro psiquismo y la forma en que estos antagonismos se exteriorizan en los vínculos sociales y en la cultura en la que se trata de lograr un “rendimiento” para esta lucha incesante. Llegamos así a un momento argumentativo de gran importancia en lo que respecta a la viabilidad de *la tarea* que en *Psicología de las masas y análisis del yo* había quedado definida como un volver a dotar a las masas de “las mismas propiedades que eran características del individuo y que se le borraron (ausgelöscht wurden) por la formación de masa”⁹²³.

Las conceptualizaciones que Freud lleva a cabo poseen una función clave en el asentamiento del vínculo entre estas conclusiones y los cuestionamientos filosóficos de los que hemos partido a fin de proponer el diálogo entre estas teorías y el posicionamiento adoptado por Nietzsche y Adorno con respecto a la filosofía moderna y al sentido de la subjetividad y del pensamiento que en ambas filosofías se llama a actualizar. Relacionando la pregunta sobre los límites de la educabilidad con la pregunta sobre la eficacia del *cambio cultural*, el vínculo entre sacrificio pulsional, educabilidad y cambio cultural queda establecido en *El malestar en la cultura* dentro del marco explicativo que proporciona el trabajo con la instancia superyoica, que en 1923 había sido situada en lo más interno de la estructura del yo a modo de una de las dimensiones que prefigura su “otro mundo exterior”⁹²⁴. Entendiéndola como un patrimonio psicológico de la cultura, la instancia superyoica es trabajada ahora desde uno de sus aspectos más

⁹²² Para una mayor profundización en las relaciones que se dan entre trabajo cultural y la cuestión de las relaciones entre filosofía y psicología colectiva remitimos al estudio llevado a cabo por Sloterdijk a este respecto en Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*. Así mismo, la investigación realizada por Gasser ofrece un valioso material a la hora de trabajar esta temática freudiana en relación con los vínculos existentes entre estas elaboraciones y el posicionamiento crítico mantenido por Freud con respecto a las posibilidades de un cambio cultural: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Zur Psychologie und Psychopathologie des abendländischen Monotheismus”, S. 437 – 456. En el excuso con el que concluye este apartado de su investigación, Gasser presenta una reflexión sobre los vínculos entre psicología y el factor integrador del “amor” que es acorde con la dirección en la que estamos orientando nuestro trabajo.

⁹²³ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 40 - 41

⁹²⁴ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.56

favorables, a la vez que el reconocimiento de esta capacidad es obstaculizado por la dificultad de afirmar la posibilidad de progreso que sería necesaria para conectar estos planteamientos con las alternativas de cambio que se requerirían a fin de que estos potenciales no vean imposibilitado su desarrollo por la hostilidad, relacionada con la lógica que según Freud se da en los efectos en lo psíquico que posee la articulación entre individuo, colectividad y cultura. Las afirmaciones de Nietzsche al respecto no son más benevolentes que el poco alivio que nos conceden los acercamientos a los nexos entre colectividad y cultura que Freud está ensayando por estos años: *la moralidad no es sino el instinto gregario en el individuo.*⁹²⁵

Consciente de esta constante interdependencia en la que se ponen en duda los valores absolutos a los que deseáramos poder aspirar cuando nos adentramos en estos ámbitos de nuestra naturaleza anímica y social, tras contraponer nuestras aspiraciones a la dicha y al *equilibrio* que en ella podrían darse en cuanto a *beglückender Ausgleich (equilibrio que da dicha)*⁹²⁶, con los efectos de las subrogaciones de la pulsión de muerte y la “hostilidad primaria y recíproca”⁹²⁷ que éstas provocan en los seres humanos, de la presuposición de una bipolaridad entre amor y odio, Freud pasa a afirmar algo que tiende a imponerse en su reflexión como una verdad de hecho: la “ubicuidad”⁹²⁸ de la agresión y de la destrucción no eróticas. Instando a que se le asigne a esta *ubicuidad* la merecida posición en la interpretación de la vida, el recurso hecho años antes a Platón no parece ser ya suficiente para explicar la concepción de lo subjetivo que aquí se perfila. Las afirmaciones de Freud a este respecto empiezan a adquirir la contundencia de quien pasa de lo descriptivo al establecimiento de las conclusiones que de ahí se deducirían, conclusiones que, pese a su carácter desolador, contribuyen a que entendamos el sentido de los versos con los que Enzensberger describió “el trabajo difícil” de la enseñanza “en nombre de lo que no puede enseñarse”⁹²⁹.

⁹²⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág.680

⁹²⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.456

⁹²⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI,pág. 109

⁹²⁸ *Op. cit.*,116

⁹²⁹ Enzensberger, H., *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

Hacia una verdad inhóspita.

*La inclinación agresiva es una disposición pulsional, autónoma, originaria, del ser humano*⁹³⁰ - Así fija Freud en su argumentación dónde residiría el mayor escollo en el que las aspiraciones culturales encontrarían “su obstáculo” más fuerte (*stärkes Hindernis*)⁹³¹. Abundando en esta terminología, es en la tensión que aquí se establece donde el cumplimiento “del programa de la cultura” que había constituido uno de los principales ejes del cuestionamiento llevado a cabo en *El porvenir de una ilusión*, halla en *El malestar de la cultura* una de sus mayores oposiciones. No obstante, renunciaríamos a las convicciones que han movido la redacción de estas páginas, si llegados a este momento no perseveramos en el esfuerzo de búsqueda que hemos sido capaces de mantener. Convergiendo en este punto con lo anunciado por Honneth al respecto, en el mantenimiento de esta tensión también pueden abrirse vías: como en el momento en que tras calificarla como “retoño y principal subrogado de la pulsión de muerte”⁹³², Freud incide en cómo nuestra inclinación a la agresión podría “volverse inocua” - menos penosa en sus efectos (*unschädlich*)⁹³³ -

La posibilidad de esta especie de “atenuación” de la gravedad que impone el cierre de caminos ante el que nos sitúa el acercamiento crítico de Freud a la cultura viene dada a partir del tratamiento de unos procesos de introyección e interiorización que permitirían “reenviar”⁹³⁴ esta agresión a donde procede (*dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist*). Volviendo a la cuestión de los orígenes del psiquismo y del ámbito pre-psicológico al que se remite esta pregunta sobre las dimensiones pre-psicológicas de nuestra subjetividad y nuestra cultura, con la mención de este “reenviar” de la agresión, y el movimiento retrospectivo que ahí vuelve a realizarse en el argumento, se retoma la cuestión de *un yo* entendido como destino de este *proceso de interiorización* en el que Freud abre una posibilidad de salvar el obstáculo que sus escritos interponen a nuestros esfuerzos de hallar una continuidad entre la concepción de lo subjetivo y el programa cultural inherente a esta concepción. Si priorizamos estos momentos de la teorización freudiana sobre las relación entre la constitución de la subjetividad y

⁹³⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI, pág. 117

⁹³¹ *Ibid.*/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.481

⁹³² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI, pág. 118

⁹³³ *Op. cit.*, 119/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.482

⁹³⁴ *Ibid.*

funciones de la cultura, conviene que atendamos a la conceptualización que se está realizando, ya que es aquí donde el argumento podría salvarse de incurrir en una petición de principio que no haría sino llevarnos de la presuposición de la agresividad a la deducción de la misma. Siendo tal vez consciente de que su argumentación podría incurrir en este riesgo, Freud pasa a tratar la forma en la que esta “agresividad *reenviada*” es recogida (*übernommen*) en el superyo como una “conciencia de culpa” en la que los contenidos del Superyo y del Yo coincidirían en virtud de una alternancia entre severidad y sometimiento: *el superyo que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido*⁹³⁵. Al igual que lo ocurrido en momentos anteriores de sus teorizaciones, la alusión a la cobardía vuelve a ser un tema recurrente, y Freud alude a cómo se da una articulación entre la renuncia pulsional y la conciencia moral a través de una conciencia de culpa que nos vuelve “cobardes”. Basculando en esta tensión entre cobardía y el sentido de la valentía al que se está apuntando por vía negativa, el argumento seguido aquí por Freud toma tintes explícitamente nietzscheanos al desautorizarse la existencia de una *capacidad originaria* de “diferenciar el bien y el mal”⁹³⁶. El bien y el mal ya no es la dicotomía en la que se cifra la elucidación de lo moral, y la negación de esta capacidad de diferenciación que algunas filosofías presuponen como originaria lleva a Freud a fijar los orígenes del sentimiento de culpa en el nexo existente entre la renuncia de lo pulsional, la conciencia moral y la desventaja económica que hemos visto que supone la implantación del superyo que es necesaria para que se dé esta articulación sobre la que se fundan los vínculos entre subjetividad y cultura. Llegados a este punto, confluyen aquí algunas de las vías que habían quedado abiertas en las investigaciones de Freud sobre el psiquismo que hemos trabajado en anteriores apartados. A diferencia de la dirección que estos razonamientos toman en Nietzsche cuando son orientados hacia el tratamiento de la dimensión de “lo Sobrehumano”, según Freud y la forma en la que este “sobre” (*über*) se articularía en su consideración de la incidencia que las aspiraciones culturales poseerían sobre nuestra naturaleza anímica, renunciamos a la satisfacción pulsional para no perder “el amor” de una autoridad externa que nos angustia a la vez que nos hace tomar conciencia de hasta qué punto dependemos de ella.

⁹³⁵ *Ibid.*

⁹³⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 120

Sin embargo, la reflexión no concluye aquí, y el conflicto que se pone de manifiesto en este acercamiento por vía negativa al sentido del amor que se evidencia a través de esta voluntad de no-perder, no queda resuelto en la sustitución de la severidad y el sacrificio por el amor. Algo sigue quedando pendiente y Freud lo expresa manejando el argumento en los términos en los que su metapsicología le permite hacerlo en este momento de su producción intelectual: en “la angustia frente al superyo”⁹³⁷ *la renuncia de lo pulsional no es suficiente*. Nos hallamos así ante la pregunta sobre un esfuerzo que valdría de contrapunto a “la cobardía” que podría deducirse como único modo de conciliar las oposiciones entre el sentido de lo subjetivo que aquí se está definiendo y la realización del *programa cultural* que en esta subjetividad también parece estar contenido. Nos hallamos así ante los efectos de “un giro” en el que, abogando por la objetividad de la necesidad, de los hechos y de la verdad, se pone el peso sobre una hostilidad ante la que también es preciso seguir buscando alternativas. No pudiendo “escondarse” del superyo, el deseo permanece, evocando a través de esta persistencia imágenes que, además de con las problematizaciones trabajadas por Freud en obras más tempranas, conectan también con una línea argumentativa de importante interés para el trabajo filosófico de nuestros días: la imposibilidad de un refugio. Sin posibilidad de refugio, el carácter polisémico que en el idioma alemán posee el adjetivo “heimlich” ilustra hasta qué punto están unidos en estos planteamientos *lo secreto*, el sentido del origen y la posibilidad de hallar en ello un “hogar”. Un *hogar* que, sin embargo, se halla constantemente bajo la amenaza de convertirse en su reverso, *lo ominoso*, algo tan inhóspito que se hace siniestro. En 1919, al tiempo que procedía a la revisión de su teoría pulsional que supuso la publicación del trabajo realizado en las conceptualizaciones desarrolladas en *Más allá del principio del placer*, Freud había definido este efecto como aquello que ocurre cuando este sentido de lo *heimlich* se vuelve extraño, “nuevo o ajeno”⁹³⁸. Ahora, en el curso de las reflexiones freudianas sobre el “significado”⁹³⁹ de la *tarea* que en la cultura también estaría por cumplir, se obra un giro en el planteamiento del asunto y con ello, en la concepción de lo subjetivo que de ahí se deduce. Es necesario, por tanto, seguir profundizando en el cuestionamiento con el que Freud lleva a cabo esta “subversión” en la que en

⁹³⁷ *Op. cit.*, pág. 123

⁹³⁸ Freud, S., *Lo ominoso*, AE XVII, pág.241

⁹³⁹ Carta de S. Freud a M Bernays del 28 de agosto de 1883, en: Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, pág.50.

numerosos estudios se cifra el inicio de una actitud contemporánea hacia el pensar, en la que las propuestas de Freud y Nietzsche podrían entenderse en los términos de una reciprocidad indirecta desde la que existirían alternativas a las filosofías del sujeto que el discurso postmoderno trata de subvertir.

Paralelamente, y en línea con las alusiones realizadas por Adorno a lo largo de su trayectoria filosófica en torno a la defensa de una “capacidad de percibir lo semejante en lo desemejante”⁹⁴⁰, las reflexiones realizadas en *El malestar en la cultura* se conectan con la referencia al significado de ese “amor a lo ajeno” (*Fremdliebe*) por el que Freud se preguntaba en *Psicología de las masas y análisis del yo*, relacionándolo con la pregunta de cómo podría llevar la “comunidad de intereses” a “la tolerancia del otro y la consideración por él”⁹⁴¹. De este modo, cobra una importancia crucial la pregunta sobre qué sentido de la comunidad y del individuo sería el que ahí entra en juego, y cuáles serían los argumentos que la filosofía actual podría ofrecer al respecto desde intentos de recuperación del legado de la filosofía adorniana, como el emprendido por Honneth y como los sugeridos por filosofías como las de Jameson y Sloterdijk al hilo de sus cuestionamientos sobre el sentido de la postmodernidad. Por este motivo, invitamos a atender a cómo las ideas sobre *lo inhóspito* y el “desamparo” que se pone en evidencia en la sensación en la que nos deja *lo ominoso* cuando irrumpe podrían ser puestas en relación con esa “hospitalidad” a la que se refiere Gabilondo cuando, comentando el sentido del arte que se evidencia en los Talleres de expresión artística en los que colaboré, habla sobre cómo cabría responder a lo que podría estársenos *ofreciendo*⁹⁴². Ahondando en el carácter hostil de nuestra naturaleza anímica e insistiendo reiteradamente hasta qué punto esta *hostilidad* sería constitutiva de esta naturaleza, Freud incide en los efectos que esta condición posee sobre las dimensiones individual y colectiva en las que oscila la crítica cultural que se deduce de las conclusiones a las que esta llegando en este momento. Tiene lugar así una reflexión sobre las relaciones entre el yo y su pertenencia, entendiendo por “pertenencia” la relación en la que se definiría el vínculo existente entre el individuo y lo “heimlich” (lo que atañe al *hogar* y también a sus dimensiones más inquietantes, “lo que queda en secreto”).

⁹⁴⁰ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.191

⁹⁴¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97

⁹⁴² Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*, pág. 4 Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero: <http://www.lacasaencendida.es/es/eventos/exposicion-mundo-extreme-1820>

Subvirtiendo este sentido, el ámbito al que se apunta con el término “unheimlich” cuestionaría esta *pertenencia*, haciendo que se señale el camino hacia una consideración de aquello que se pondría de manifiesto desde la perspectiva que señala la polisemia que el término “heimlich” posee en alemán. Con ello, la contradicción ante la que aquí parece situárenos apunta hacia algo que nos deja al descubierto, en “lo ominoso” (*unheimlich*) al tiempo que señala una verdad esencial sobre nosotros mismos. Una verdad por la que Freud nos advierte que debemos pagar *el precio de un malestar*, “un desamparo”. La literatura contemporánea ofrece innumerables testimonios de lo inquietante de las preguntas expresadas desde esta sensación de “malestar” que Freud dejó situada en el núcleo mismo de la cultura:

“Me pregunto que será de él. ¿Puede morir? Todo lo que muere tiene que haber tenido alguna clase de actividad que lo haya gastado; pero no puede decirse tal cosa de Odradek. ¿Seguirá, pues rodando por las escaleras y arrastrando pedazos de hilo ante los pies de mis hijos y de los hijos de mis hijos?”⁹⁴³.

⁹⁴³ Kafka, F. *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en *La metamorfosis y otros relatos*, pág.156

9. HACIA “ALTURAS DE INSOSPECHADA PERFECCIÓN”.

La tensión de la conciencia de culpa.

Adorno menciona a Nietzsche estableciendo una relación con las concepciones filosóficas vinculadas con estas precisiones semánticas en torno a los vínculos entre el *hogar* y el *secreto* y “el precio”⁹⁴⁴ que parece que hay que *pagar* por “el progreso” al que podría llevarnos la subversión implicada en estos conceptos que ahora estamos encontrando en el núcleo mismo de la definición freudiana de la instancia superyoica. A diferencia de las alusiones realizadas en *Dialéctica de la Ilustración* y en otros escritos en los que Adorno adopta una actitud más distante con la obra nietzscheana, Adorno hace una mención a Nietzsche en un epígrafe de *Minima moralia* en la que podemos acercarnos a otra aproximación a la filosofía nietzscheana que también sería posible encontrar en Adorno. La alusión a la que nos estamos refiriendo se realiza en un epígrafe de *Minima moralia* que ya ha sido citado en esta investigación: “Asilo para desamparados”, “*Obdachlose*”; en el idioma alemán el término empleado remite a un significado mucho más literal que el del “amparo”, menos piadoso, quisiéramos remarcarlo dada la importancia que el término posee en la constelación que se está esbozando en estos epígrafes.

Precisiones terminológicas aparte, quisiéramos llamar la atención en cómo Adorno relaciona la filosofía nietzscheana con quienes se han quedado “sin techo”, “sin tejado” y así viven. Cercanos al desahucio, acuciados por el funcionamiento *deformado* de un sistema socioeconómico que convierte a quienes viven esta experiencia en los testimonios más veraces del pronóstico insinuado por autores como Freud en relación con los *potenciales emancipatorios* de la cultura de nuestros días: “ya no es posible lo que se llama propiamente habitar”⁹⁴⁵. Aludiendo a un aforismo de *La ciencia jovial* en el que Nietzsche afirma que *su felicidad se*

⁹⁴⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 130

⁹⁴⁵ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 35

caracteriza “por no ser propietario de ninguna casa”⁹⁴⁶, Adorno deduce de ahí “un principio moral” que sorprende por la simplicidad de su formulación: “no hacer de uno mismo su propia casa”⁹⁴⁷. No hay *ninguna vida justa en la falsa* y, quien lo vive, siente “el desamparo” (*Obdachlosigkeit*). Se trata de una *sensación*, “un malestar” que ocurre también “en la cultura”. Sin embargo, la pregunta que ahí se abre, y que algunas propuestas actuales consideran que todavía está pendiente de ser respondida, es la de si podríamos deducir de esta constatación algo que pudiera compensarnos haciendo que en estas conclusiones prevalezca la persistencia de un deseo al que atenernos, a fin de proseguir en el arduo trabajo que el rendimiento intelectual requiere para poder ofrecer un contrapunto al estado de los hechos y a la *hostilidad* que en ellos se pone de manifiesto para quien se esfuerza en salvar de ahí una aspiración a “la honestidad”, a “la honradez intelectual” (*Redlichkeit*)⁹⁴⁸. Autores como Nietzsche y Adorno, tan reticentes a “los pesos” de las *seriedades* y *autenticidades* de las que se ha engalanado la cultura de la que insisten en sospechar, recurren a este sustantivo (*Redlichkeit*), produciendo en los lectores de sus obras un efecto chocante en el que hay quienes entendemos una posibilidad de seguir abriendo vías de desarrollo para los cuestionamientos que sus planteamientos han dejado abiertos. En un aforismo de *Más allá del bien y del mal*, encontramos una mención de Nietzsche a esta “honestidad” como algo que podría llegar a *reemplazar* a la crueldad, *desenfrenadamente*:

“Especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo, suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo su ojo para verse a sí mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas”⁹⁴⁹

Tras concluir el apartado VII de *El malestar de la cultura* aludiendo a cómo *la renuncia pulsional* no es suficiente cuando a lo que ésta se enfrenta es “a la angustia (*Angst*) frente al superyo”⁹⁵⁰, el tratamiento de esta cuestión se reanuda a través de una advertencia a la que ya se ha hecho referencia en epígrafes anteriores: en el miedo al superyo (*Angst vor dem Über-Ich*) algo “permanece”. La

⁹⁴⁶ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág.722

⁹⁴⁷ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 36. pág. 58

⁹⁴⁸ *Op. cit.*, pág.77/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S.141

⁹⁴⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 179 Aforismo 230

⁹⁵⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI, pág. 123/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 487

fuerza de esta vigencia es tal que, precisando los términos, “frente al superyo” (*vor dem Über-Ich*) lo que se siente no es miedo, sino “angustia”. Es a través de la consideración de este efecto y de la irreductibilidad de la sensación que perdura en él, como ambas disposiciones son puestas en relación con el sentido de *lo inconsciente* que se evidenciaría en “la angustia” que produce en nosotros el “miedo al superyo”. Incidiendo en cómo esta “perturbación” debería integrarse en el núcleo de los análisis culturales Freud apunta la siguiente constatación, fijando así un contrapunto a la tensión en la que se centra ahora su argumento: “el deseo persiste y no puede esconderse (*läßt sich nicht verheimlichen*) ante el superyo.”⁹⁵¹ Sentando entre *la angustia frente al superyo* y *la persistencia del deseo* los dos extremos en los que oscila la tensión, Freud sitúa nuevamente la clave para la intelección del asunto en “la desventaja económica” donde estaría el origen de la implantación del superyo y, por extensión, también la de una *conciencia moral* que no parece prometer compensaciones demasiado estimulantes. Pese a la “inaclarada claridad”⁹⁵² que Adorno le reprocha en algunos de los momentos de sus teorizaciones, Freud es muy explícito en este sentido:

“La abstención virtuosa ya no es recompensada por la seguridad del amor”⁹⁵³.

Nos hallamos en el *desamparo*, con *malestar*, en la discordancia entre justicia y refugio y, el sentido del Eros, al que Freud apelaba en 1921 citando a Platón y a San Pablo, no es ya la respuesta a lo que aquí se está planteando, no es seguro, no “nos compensa”. Introduciendo un término de indudable raigambre filosófica como el vinculado con todo aquello que connota significados relacionados con el ámbito de estudio de “la virtud” y de *lo virtuoso*, Freud vuelve a conectar sus apreciaciones con los contenidos de estudio de la filosofía práctica y, sin mencionar ahora explícitamente a Kant, relaciona con estas problematizaciones el posicionamiento que está esgrimiendo al respecto.

El razonamiento parece llevar a un argumento sin salida, en el que, a pesar de la inminencia de un posible cierre de caminos para la argumentación que aquí trata de sostenerse, Freud afirma que “la compasión” tampoco ofrecería una salida. Ante este cierre de caminos, también presente en los escritos nietzscheanos⁹⁵⁴, el

⁹⁵¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI, pág. 123/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 487

⁹⁵² W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 58

⁹⁵³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 123

⁹⁵⁴ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 727. Aforismo 271

marco del planteamiento pasa a bascular sobre otra dimensión del asunto y, la profundización en “las desdichas” y en los posibles paliativos que nos cabría buscar como alternativa, se conecta con el tratamiento de otra vertiente de las relaciones existentes entre subjetividad, sociedad y cultura. Al igual que *el hogar*, sus *secretos* y, el *reverso inhóspito*⁹⁵⁵ en el que este sentido del *hogar* fue trabajado en 1919 por Freud anunciándose con ello la emergencia de “la pulsión de muerte” como objeto clave en la consideración freudiana de lo anímico, en la concepción de lo subjetivo que aquí se traza la salud, el dolor - lo soportable -, adquieren una importancia crucial. Prueba de la prioridad que *lo insoportable* estaría adquiriendo en este periodo es cómo ahora Freud articula esta noción operando con un *intercambio* en el que las relaciones entre lo interior y lo exterior vuelven a ser recurrentes a la hora de ilustrar los procesos que se dan en lo anímico. Una inversión se señala inscribiéndose en el sentido mismo desde el que esta *amenaza* ejercería su asedio: “una desdicha que amenazaba desde afuera - pérdida de amor y castigo por parte de la autoridad externa- se ha trocado (*eingetauscht*) en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa”⁹⁵⁶. Por liberarnos de la desdicha que amenazaba desde fuera, obtenemos “una desdicha interior permanente”⁹⁵⁷. Una “desdicha” que, sumándose a lo que se ha trabajado en anteriores epígrafes en relación a *la meta vital*, *el arte de vivir* y “el valor de dicha” (*Glückswert*)⁹⁵⁸, introduce en las consideraciones al respecto: *la tensión de la conciencia de culpa*⁹⁵⁹. A partir de aquí, el tratamiento de la “desdicha interior” se reconduce de lo afirmado en *Duelo y melancolía* a la pregunta sobre cómo sería posible soportar este “sentimiento” para el que la virtud no constituye ya seguridad alguna de alivio. – *El déspota absoluto* desciende para escuchar “la voz del pueblo”⁹⁶⁰- y lo que oye, sigue sin ofrecer mucha oportunidad al consuelo por la pérdida de su “soberanía”.

Tras el recorrido que llevamos realizado a través de cómo se articula este cambio de perspectiva en la reflexión freudiana sobre lo subjetivo, junto al miedo “frente al superyo” aparecen también unidas temáticas como la de cuál sería la naturaleza de la aspiración en virtud de la que podría afirmarse un acuerdo

⁹⁵⁵ Freud, S., *Lo ominoso*, AE XVII, pág.241

⁹⁵⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI pág. 123/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.487

⁹⁵⁷ *Ibid*

⁹⁵⁸ *Op. cit.*, pág. 82/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.441

⁹⁵⁹ *Op. cit.*, pág. 123

⁹⁶⁰ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 135

coherente entre narcisismo y la conexión de éste con un sentido de lo humano en el que la psicología ampliaría⁹⁶¹ los límites en los que se tiende a demarcar su objeto de estudio. Llevado por esta intención, y poniendo sus reflexiones en relación con *la lucha* de instancias en conflicto, y en “vigilancia” con la que caracteriza el funcionamiento del psiquismo humano, Freud prosigue con su investigación sobre las posibilidades de cumplimiento de ese “programa cultural” sobre el que se preguntaba en *El porvenir de una ilusión*, y afianza la posibilidad de este avance a través de una equiparación entre *la tensión de la conciencia de culpa* y la tensión observada en el “intercambio” (*eintauschen*) que se da en lo psíquico cuando la desdicha que “amenazaba desde fuera”⁹⁶² se vuelve “una desdicha interior”. Tras indicar la importancia de tener presente esta transposición entre desdicha, interioridad y amenazas externas, la reflexión ahonda en cómo en esa “tensión” se *invierte* una relación en la que se revela el modo en el que lo que en el origen fue presupuesto como causa se vuelve ahora efecto: *cada renuncia de lo pulsional deviene ahora una fuente dinámica de la conciencia moral*. En virtud de esta “inversión” el *conflicto* al que Freud se refiere para definir “el objeto” de estudio sobre el que fundó su tarea se establece ahora a través del mantenimiento de una tensión que en las últimas páginas de *El malestar en la cultura* se enuncia a partir de “la interferencia entre dos aspiraciones”: una aspiración a la dicha individual y una aspiración al *acoplamiento* (conexión) a lo humano (*Strebung nach menschlichem Anschluß*)⁹⁶³. De este modo, *la aspiración* en virtud de la que en 1924 había sido definido el superyo como un “querer alcanzar” del yo (*das Streben des Ichs*)⁹⁶⁴ es estudiada ahora desde la ampliación que supone el paso de estas consideraciones al cuestionamiento de la forma en la que la cultura podría contribuir a desarrollar *el patrimonio psicológico*⁹⁶⁵ que estaría en juego en este nivel supraestructural.

Al entrar en relación en virtud de esta *interferencia de aspiraciones*, el trabajo de Freud con las relaciones entre dicha, subjetividad y “acoplamiento a la comunidad” (*Strebung nach menschlichem Anschluß*) hace que se ponga de manifiesto una confluencia de tendencias en la que se disolvería el vínculo entre lo colectivo y lo

⁹⁶¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*, AE XVIII, pág. 87

⁹⁶² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 123

⁹⁶³ *Op. cit.*, pág. 136/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 501

⁹⁶⁴ Freud, S., *El problema económico del masoquismo*, AE XIX, pág. 173/ Freud, S., *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, S.307

⁹⁶⁵ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 11/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 114

individual trabajado en *Psicología de las masas y análisis del yo*. De esta forma, la investigación hasta ahora realizada llega a un momento en el que podemos reparar en cómo, tras lo referido al respecto en epígrafes anteriores, “el valor de dicha” es estudiado en los términos de una *interferencia* entre dos aspiraciones (*Strebungen*) desde las que egoísmo y altruismo entrarían en una relación de oposición según la que el egoísmo se definiría como una aspiración a la dicha (*Strebens nach Glück*) y el altruismo como una “aspiración a la unión con los otros en la comunidad” (*Strebens nach Vereinigung mit den anderen in der Gemeinschaft*),⁹⁶⁶.

Libido, individuo y “futuro de la cultura”: ¿una querella doméstica?

El peso de la argumentación que estamos siguiendo recae sobre una relación entre dicha y “egoísmo” en la que la opción del altruismo no se le concede una importancia relevante en lo que respecta a las conclusiones a las que Freud había llegado en *Psicología de las masas y análisis del yo* en referencia a los vínculos existentes entre psicología individual y psicología colectiva. Distanciándose de la alternativa de tomar *el altruismo* como opción con la que conciliar la disputa entre *desdicha “procedente del exterior”* y *desdicha interiorizada*, Freud centra el planteamiento en la tensión que podría establecerse entre egoísmo y *aspiración hacia la dicha*. Situando la reflexión entre estos dos extremos el grado de complejidad llega a uno de sus niveles más álgidos, cuando, Freud encauza la argumentación retomando la mención al “juego de fuerzas”⁹⁶⁷ con el que había caracterizado la naturaleza de lo anímico.

Fijando el núcleo del asunto a tratar en el estudio de la variación permanente de los resultados del conflicto originado por las fuerzas que luchan entre sí en el acontecer orgánico, el acento es puesto en esta “variación” y Freud ahonda en

⁹⁶⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 500 En el siguiente apartado se tratará cómo, en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura*, esta “aspiración a la conexión con lo humano” es puesta en relación con “la aspiración cultural” (*Kulturstrebung*) con cuya alusión concluye Freud este texto, respondiendo – sin responder del todo – a la posibilidad de “salida” con respecto al cierre o la apertura de horizontes que se juega en el trazado de la problemática que se está abordando. Por este motivo, a fin de dar con un acercamiento que sea lo más preciso posible, es importante tener en cuenta el vínculo entre subjetividad, colectividad y cultura al que se está tratando de llegar con estos planteamientos para los que “la aspiración” ejerce una función clave. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505

⁹⁶⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 136

cómo las fuerzas que intervienen en esta “lucha” interferirían también en un conflicto que se libraría entre los individuos y el dinamismo en el que se articularían sus *aspiraciones*. Observamos así cómo, a través de esta conexión teórica entre ámbitos y conceptos, el dualismo característico de la teoría pulsional reaparece en 1930 bajo la forma de una tensión en la que la oposición pulsional es considerada ahora en virtud de cómo los efectos de estas oposiciones son apreciables también a través del estudio de la forma en que estas *tensiones* estarían incidiendo sobre las *aspiraciones* humanas. Enfocando su investigación hacia la comprensión de las dos aspiraciones que *interfieren* en aquello que produce el desarrollo de ese “ello psíquico” al que la cultura y sus *promesas* no logra aliviar de su *malestar*, el texto de Freud nos sitúa ante “una lucha” en la que, haciendo uso de la lógica empleada en páginas anteriores a la hora de plantear los nexos entre subjetividad y agresividad, la relación se define de nuevo en términos de “una hostilidad recíproca” entre cada una de las dos vertientes en conflicto. El conflicto parece inevitable: empezando por la pregunta planteada en *Introducción del narcisismo* sobre “la razón” por la que la libido trascendía los límites del yo para ser puesta en los objetos, hemos seguido sus cambios y sus reconsideraciones hasta reparar en el sentido tan amplio y complejo que va adquiriendo en la obra de Freud la concepción de un “objeto” que finalmente le llevó a trabajar los nexos existentes entre individuo, colectividad, cultura y sociedad. Partiendo como hemos partido de la voluntad de no responder al señalamiento de las aporías y de las paradojas con esa actitud de “repliegue”⁹⁶⁸ criticada por Habermas en su posicionamiento frente a la modernidad, hemos seguido la evolución de la teoría freudiana de lo pulsional hasta llegar a la puesta en relación del proceso del desarrollo individual y cultural con la hostilidad que se da en cada uno de estos procesos y también entre ellos, *recíprocamente*: desde el individuo y en él, en la cultura y a pesar de ella, en los potenciales y también en las *alteraciones* de lo colectivo. Llegados al momento de la investigación al que hemos llegado, podríamos estar ya en condiciones de reparar en cómo, a pesar del grado de complejidad resultante de una articulación de dimensiones como la que Freud ensaya en *El malestar de la cultura*, la mediación que implica este trabajo con “lo recíproco” proporciona claves con las que llevar a cabo una lectura que sea afín con los momentos en los que esta *mediación* es requerida en las

⁹⁶⁸ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89

investigaciones que actualmente tratan de integrar estos planteamientos en cuestionamientos tales como los implicados en lo que el relato de lo sucedido en esa *Sala de espera* trata de plasmar. Por este motivo, y a fin de rescatar un valor positivo en “la conexión” (*Anschluß*)⁹⁶⁹ que aquí se está enunciando, es importante atender a cómo Freud finaliza *El malestar de la cultura* aludiendo a esta posibilidad de vínculo ya anunciada en escritos anteriores. Tras haber señalado “el terreno” (*Boden*)⁹⁷⁰ en el que tendría lugar la disputa entre las tendencias individuales y sociales que entran en pugna en la tensión entre el malestar en la cultura y las posibilidades de progreso que serían realizables en ella, Freud introduce un matiz al que es importante atender: el carácter de “una querella doméstica” (*eine Zwist im Haushalt*)⁹⁷¹. De este modo, inscribiendo en lo doméstico (*Haushalt*) el núcleo del contenido a tratar, la reflexión sobre la conjunción entre Eros y Muerte trabajada en 1920 es abordada ahora en los siguientes términos:

“Pero esta lucha entre individuo y comunidad no es un retoño de la oposición, que probablemente sea inconciliable, entre las pulsiones primordiales Eros y Muerte; implica una querella doméstica de la libido comparable a la disputa en torno a su distribución entre el yo y los objetos, y admite un arreglo definitivo en el individuo, como esperamos que lo admita también en el futuro de la cultura, por más que en el presente dificulte tantísimo la vida de aquel.”⁹⁷²

Dada la problemática de la que nos hemos ocupado en las Partes I y II a fin de afianzar de la mejor manera posible el terreno sobre el que tendría lugar la incursión del pensamiento freudiano en el ámbito de la crítica cultural, este fragmento posee una importancia muy relevante en el recorrido que llevamos realizado hasta el momento. En él Freud afirma de forma explícita cómo se daría una desviación en la que queda puesto de manifiesto que en las relaciones entre *individuo* y *comunidad* tiene lugar “una lucha” que no puede ser analizada desde la oposición entre Eros y Muerte. De este modo, el tratamiento de *la lucha* “primordial” que fue objeto de estudios como el realizado en *Más allá del principio del placer*, es reemplazado ahora por la importancia asignada a “una querella

⁹⁶⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 136/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 501

⁹⁷⁰ *Ibid.*

⁹⁷¹ *Ibid.*

⁹⁷² *Ibid.*

doméstica” en la que las cuestiones que nos venimos planteando adquieren una perspectiva diferente desde la que abordar las relaciones existentes entre las oposiciones que se darían en la forma en la que la libido se distribuye entre yo – objetos y el “arreglo” que podría darse en el modo en el que esta distribución se daría en el individuo y en “el futuro de la cultura”. Tras lo que llevamos tratado en torno a la *transformación* a la que podría estarse apuntando en aquello que desde algunas investigaciones ha coincidido en denominarse “la subversión psicoanalítica del sujeto” y después de haberlo puesto en relación con el sentido del “intelecto” que ahí podría estarse proponiendo, hallamos en el texto freudiano la mención a “un arreglo”, “una compensación” (*Ausgleich*). De esta forma, si prestamos atención a la dirección que toma la reflexión freudiana cuando se hace mención a esta posibilidad de *compensación* en la que se ofrece un contrapunto desde el que abordar las *discordias* con las que la concepción freudiana de lo subjetivo insta a plantear los conflictos sociales y culturales, con esta alusión aparece nuevamente esa idea de “equilibrio” a la que Freud había hecho referencia a propósito de la relación de éste con la dicha. Se abre así una *vía* en la que se afirma el enfoque hacia la posibilidad de incluir en la consideración otras “otras exigencias” culturales que no estuvieran directamente emparentadas con los criterios de lo inútil y lo útil impuestos por la necesidad objetiva cuando ésta se hace irremediable. Sin quedar restringidas a las funciones de protección y de explotación de la naturaleza asignadas a la regulación de las relaciones entre individuo y cultura, sobre las que Freud había fundado los vínculos existentes entre ambas dimensiones de lo humano en su primer acercamiento a la cuestión de la cultura, los vínculos que esta cuestión poseería con la concepción de lo anímico que había estado defendiendo hasta el momento, su alusión a estas “otras exigencias” hace que sea posible afianzar el nexo entre este planteamiento y algunos de los acercamientos desde los que se aborda la cuestión en la filosofía contemporánea. Se trata de una cuestión que, como venimos apuntando, es muy difícil tomar en consideración sin atender a unos *pensamientos* que “caminan con pies de paloma”⁹⁷³, algo “indecible” que acuciando la intensidad de los enigmas a

⁹⁷³Alusión realizada por Nietzsche en referencia a un fragmento de *Así hablo Zaratustra*, citada en *Ecce homo* refiriéndose “al sentido de la sabiduría” que habría que poseer si se pretende profundizar en estas cuestiones sin acabar convirtiéndonos en “híbridos de enfermedad y de voluntad de poder”. Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 17. Tras haber estudiado en nuestro trabajo con los textos de Freud las relaciones existentes entre patología y sociedad, invitaríamos ahora a preguntarnos cómo podría articularse esta “voluntad de poder” sin que en esta intención no quede anulado el potencial de esas “otras exigencias” que parece que pueden ofrecer a la cultura el necesario nexo entre salud, colectividad y afirmación individual.

los que la inteligencia no tiene más remedio que enfrentarse si desea entender en qué consiste su proceder: *intimida nuestra arrogancia*⁹⁷⁴.

Lo extraño y lo ajeno aparecen así como extremos no necesariamente irreconciliables con lo inhóspito que habita en lo que sentimos como más familiar. Lo “no idéntico” se pone de manifiesto como aquello que nos podría impulsar a encaminarnos a la más *elevada* de las semejanzas. A fin de sintetizar las principales características del núcleo de cuestionamiento al que estamos llegando y sin ánimo de entrar en usos demasiado barrocos del lenguaje, podríamos describir aquello a lo que estamos llegando como: la pregunta sobre la naturaleza de una compensación que se descompensa, y sobre cuál podría ser el lugar desde el que esta *naturaleza* podría ser defendida en la cultura, sin incurrir en las aporías con las que ciertas tradiciones filosóficas equiparían dominio con poder, *deformando*⁹⁷⁵ el sentido del pensamiento que estaría implicado en la afirmación de ese “poder”.

“El proceder psicológico del superyo de la cultura”

La posibilidad de que la consideración de una compensación entre individuo y sociedad pueda extrapolarse también a la valoración del “futuro de la cultura”⁹⁷⁶, es planteada en el texto de Freud en virtud de la ampliación de una analogía entre proceso cultural y vía evolutiva del individuo⁹⁷⁷. Esta *analogía* posee una importancia muy destacada a la hora de establecer los momentos en común sobre los que asentar la crítica que se está proponiendo en estas páginas. Por este motivo, ponemos el acento sobre esta puesta en diálogo de la que también se hacen eco las investigaciones realizadas por Honneth a este respecto, a través de “un diagnóstico psico-social” en el que se pondrían al descubierto “las

⁹⁷⁴ Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*, pág.3 Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero: <http://www.lacasaencendida.es/es/eventos/exposicion-mundo-extreme-1820>

⁹⁷⁵ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 73

⁹⁷⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 136

⁹⁷⁷ Es interesante la vía de estudio que podría proponerse si tras lo trabajado en epígrafes del anterior apartado, nos preguntamos si no pueden hallarse claves aquí con las que responder a la pregunta sobre las “dos incógnitas” de esa *ecuación* con cuya formulación habían quedado cerradas algunas de las cuestiones planteadas en *Más allá del principio del placer* en torno al dualismo pulsional y al sentido unificador con el que la libido parece influir sobre las tensiones que se dan entre las pulsiones en oposición. Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE XVIII, pág. 55

consecuencias deformadoras”⁹⁷⁸ de un funcionamiento de lo social al que los textos de Freud no son ajenos.

El texto de Freud no lo pone muy fácil a la hora de afianzar el nexo que aquí se estaría precisando, y posee por ello una gran importancia comprender bajo qué condiciones podría establecerse el paso de la consideración freudiana sobre la estructura pulsional del ser humano al vínculo con lo social. Llegamos así a un momento de la investigación freudiana en el que puede observarse cómo, tras haber aludido a esta posibilidad de extrapolación en escritos anteriores, esta opción ha ido siendo relegada a unos *márgenes* que son ensalzados por Marcuse como el espacio teórico desde donde podría impulsarse “la dinámica filosófica”⁹⁷⁹ que sería precisa para la consecución de objetivos como los que tratan de encaminarse los trabajos de Honneth. En 1930 Freud lleva a cabo la articulación del asunto fijando la atención en una relación entre proceso cultural y camino de desarrollo del individuo (*Entwicklungsweg des Individuums*) a partir de la que se señala la existencia de “un aspecto sustantivo” (*ein bedeutsames Stück*)⁹⁸⁰ que posee también una gran importancia para el establecimiento de las conclusiones a las que estamos llegando en esta investigación. De este modo, el señalamiento de este “terreno” y el significado que va tomando el trabajo con esta “parte” a la que parece concedérsele cada vez una mayor prioridad en los estudios de Freud, hace posible que podamos encontrar en este momento de la teorización una posibilidad de anclaje para el trabajo con algunas de las preguntas que habrían quedado abiertas en la ambigüedad de los “quizás” formulados por Freud al respecto, según lo que se ha ido apuntando en el transcurso del recorrido por las obras que han sido comentadas en estas páginas. El carácter hipotético de estas premisas disminuye sin embargo en afirmaciones como la siguiente:

“También la comunidad (*Gemeinschaft*) plasma un superyo, bajo cuyo influjo se consume el desarrollo de la cultura”⁹⁸¹.

Reparamos así en cómo en aquello a lo que se alude con este *también* adquiere una interesante posibilidad de desarrollo la “ampliación del radio”⁹⁸² que había sido insinuada en *Introducción del narcisismo* y, de esta forma, se afianza a su

⁹⁷⁸ Honneth, A., *La sociedad del desprecio*. “Patologías de lo social”, pág.105 En el Estado de la cuestión se ha hecho mención a esta vía de investigación: Dialéctica de la ilustración y dinámica de la patología cultural/ Contrapuntos a la enfermedad de la cultura: págs. 20 - 33

⁹⁷⁹ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 122

⁹⁸⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 136/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.501

⁹⁸¹ *Ibid.*

⁹⁸² Freud, S., *Introducción del narcisismo* AE, XIV pág. 71

vez “el terreno” que nuestra investigación estaba requiriendo para el establecimiento del diálogo con la filosofía contemporánea que estamos tratando de lograr. Nos “hace cobardes”, fue duro admitirlo, pero ahora se revela cómo esa instancia, junto a *la escisión* que produce en el yo, proporciona a su vez al *Ello psíquico* un lugar en el que reconsiderar el porqué y la finalidad de sus *aspiraciones*. Unas aspiraciones en las que el horizonte especulativo del psicoanálisis freudiano coincidiría con algunas de las cuestiones más complejas y actuales que la filosofía viene planteándose desde lecturas como la que propone Nietzsche en un gran número de los momentos de su crítica a la cultura.

Tras haber visto cómo, en cuanto *Streben*, Freud atribuye a estas “aspiraciones” el empuje propio de las “pulsiones (*Triebe*) que habían constituido la base teórica de su teoría sobre lo anímico, interesa subrayar cuál es la naturaleza de las tendencias en 1930 hace inmersión la audacia freudiana para la profundidad: apuntar hacia una dimensión que les viene dada en virtud de su relación con otras dimensiones de lo humano, no restringibles exclusivamente al ámbito de lo anímico. Si se analizan estos argumentos con la agudeza que precisan para hallar en ellos las posibilidades de articulación que serían necesarias de cara a intentos de actualización como los emprendidos por las propuestas filosóficas a las que venimos aludiendo, ello nos permite atender a cómo Freud va integrando en su cuestionamiento el sentido de una “inteligencia” a la que cada vez se refiere de una forma más explícita en sus escritos de estos años. Entendida como una facultad que también estaría dotada de un sentido en el que se integrarían las consideraciones sobre vida, amor⁹⁸³ y muerte aplicadas a lo pulsional, *la inteligencia* podría entenderse como el efecto de un *impulso*, perturbado, incomodado por la cultura pero no por ello abocado a desaparecer en el intento de defender las posibilidades de progreso que en él podrían ser válidas para defender la vigencia de este “sentido”. Un sentido que aparece de forma intermitente en los textos de Freud. Siguiendo el rumbo argumentativo que el trabajo en estos incisos va confiriendo a su acercamiento a la cultura, Freud recoge en *El malestar en la cultura* algunas de sus anteriores elaboraciones sobre “los lazos sentimentales” (*Gefülsbindungen*)⁹⁸⁴ y la función que éstos ejercerían sobre los intentos de mediación entre lo propio y lo ajeno que se hacen posibles en las articulaciones

⁹⁸³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 10

⁹⁸⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 87 / *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.55

del binomio “amor a sí mismo” (*Selbstliebe*) - “amor a lo lejano” (*Fremdliebe*)⁹⁸⁵. Se sintetizan así algunas de las formulaciones que se han trabajado en anteriores apartados, de modo que el *juego de fuerzas* con el que Freud insta a profundizar en lo pulsional, es trabajado ahora desde la valoración de la conexión entre los procesos del desarrollo cultural de la multitud y los del propio desarrollo individual. De este modo, podemos observar cómo a pesar de todas las adversidades – de *la hostilidad* – de cuya referencia hemos visto cómo la reflexión freudiana no se desvincula, el proceso de desarrollo cultural de la mayoría (*die Menge*) y el proceso de desarrollo cultural del individuo: se anteceden uno al otro (*sind sozusagen beide Vorgänge*)⁹⁸⁶.

Llegados a este momento, si enlazamos estas afirmaciones de Freud con los cuestionamientos filosóficos de los que hemos partido, las preguntas que autores como Habermas, Honneth y Jameson formulan al respecto podrían hallar una posibilidad de elaboración de la que puede deducirse un posicionamiento filosófico en el que vamos a profundizar en las páginas que siguen. El objetivo no es otro que el de tratar de favorecer un diálogo entre *psicología profunda* y filosofía del que, realizándose de forma indirecta y a veces algo ambigua, parece que Freud no tuvo la voluntad de extraer conclusiones. Sin embargo, pese a la dificultad que estas omisiones suponen para el cumplimiento del objetivo que se ha trazado para esta investigación, y si tenemos en cuenta el momento sociocultural en el que vivimos, desde ciertos ámbitos de la investigación filosófica actual podríamos hallar la posibilidad de defender una concepción de lo humano que no tiene por qué resultarnos del todo desalentadora. Enlazando con los objetivos de los que se partió en el establecimiento del Estado de la cuestión, quienes prefieren sospechar de los *consuelos* antes que creer en *ilusiones engañosas*, pueden encontrar todavía aquí el valor de aquello a lo que Freud podría haber estado apuntando. Si seguimos estos pasos, emerge en los textos de Freud una vía de cuestionamiento que, sin instalarse necesariamente en la práctica clínica que se está legitimando en estas teorías, puede apelar también a los espacios que es posible abrir cuando nos preguntamos no sólo sobre la enfermedad y la cura, sino también sobre cuáles podrían ser los argumentos y las dimensiones culturales que podrían hacer que la terapia clínica no fuera necesaria en todos los casos en los

⁹⁸⁵ *Op. cit.*, pág.97/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

⁹⁸⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.502

que una subjetividad no encuentra apoyo con el que legitimar su derecho a vivir de una forma en la que el sufrimiento y la contradicción no fueran las únicas constantes que prevalezcan. Leídas desde esta perspectiva, encontramos en *El malestar de la cultura* afirmaciones realizadas por Freud que podrían corroborar la posibilidad de seguir trabajando este sentido del “impulso”, reivindicado incansablemente en los textos filosóficos de autores como Adorno. Se ha mencionado cómo, junto a Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración* se echaba en falta una posibilidad de *respiración*⁹⁸⁷ para el pensamiento en la que podría impulsarse el “empeño” que la comunidad intelectual de nuestros días podría seguir necesitando todavía. Desde el marco teórico de su concepción, y manejándose en los términos propios de la perspectiva metapsicológica desde la que Freud se adentra en 1930 en esta problemática, hallamos una descripción del espacio desde dónde esta *respiración* podría hallar alternativas a la amenaza de asfixia a la que se ve sometida por “la insipidez”⁹⁸⁸ a la que tendemos cuando nos dejamos llevar por las inercias imperantes en las sociedades actuales: “como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyo lo que hasta el momento el restante trabajo cultural no había conseguido”⁹⁸⁹. No obstante, apuntando hacia “un empeño” que se enfrenta con lo que considera el “máximo obstáculo” que se le opone a la cultura y reiterándose a la hora de nombrar este “obstáculo”, Freud vuelve a insistir en ello, como si tratara de advertir del contrapunto que esta tentativa de *compensación* parece que siempre tiene que tener enfrente: “la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros”⁹⁹⁰.

Frente a esta “inclinación”, el mandamiento de “amar al prójimo” se correspondería con un *incumplido* “proceder psicológico del superyo de la cultura”, un mandamiento que no sería suficiente como “defensa contra la agresión humana”⁹⁹¹. Poniendo la advertencia en relación con lo trabajado en 1927 en torno a las *tendencias destructivas*⁹⁹² que dificultarían “la tarea” de reconciliar a los seres humanos con la cultura⁹⁹³, Freud deja muy claro aquello en lo que este “prójimo” puede consistir a la hora de profundizar en las posibilidades de conexión

⁹⁸⁷ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240

⁹⁸⁸ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.17

⁹⁸⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 138

⁹⁹⁰ *Op. cit.*, pág. 137

⁹⁹¹ *Op. cit.*, 138

⁹⁹² Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 7

⁹⁹³ *Op. cit.*, pág. 44

existentes entre los procesos de desarrollo cultural individual y los procesos de desarrollo cultural de la mayoría:

“El prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, desposeerlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo”.⁹⁹⁴

“La aventura” de ahondar en la patología de las comunidades culturales.

Más de ochenta años después de la publicación de *El malestar en la cultura*, las afirmaciones de Freud resultan desoladoras de tan real como la historia ha confirmado que es el pronóstico que se deduce de las consideraciones que la psicología de Freud opone al afán “apsicológico” que parecen imponer los intentos de generalización del imperativo del “amor al prójimo”. Es justamente en este aspecto de la consideración donde el acercamiento de Freud a la cultura coincidiría con los posicionamientos críticos deducibles de las filosofías de Nietzsche y Adorno. De este modo las conclusiones de Freud ofrecen la posibilidad de estudiar cuáles serían las salidas que cada uno de estos dos filósofos propondrían en relación con el marco crítico que aquí se traza, ofreciendo un interesante contenido de estudio a las actuales investigaciones filosóficas.

Ofreciendo distintas salidas al problema, en Nietzsche y Adorno no hallamos la desconfianza ante “la aventura” que Freud sí acaba oponiendo como pretexto para justificar su poco ánimo a la hora de ahondar en la cuestión que, por otra parte, tuvo el mérito de dejar indicada. Pese a las sospechas expresadas por Freud hacia los equívocos idealistas del socialismo, el posicionamiento filosófico que podría deducirse de estos razonamientos con los que Freud esgrime su crítica a la cultura posee un carácter *materialista*⁹⁹⁵ que es necesario poner de relieve, dada

⁹⁹⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 109

⁹⁹⁵ Se abre una vía crítica muy interesante si, siguiendo investigaciones como la de Assoun, se trata de ahondar en la posibilidad de poner en relación esta cautela de Freud con las críticas realizadas por Adorno a través de los intentos de integrar su propuesta de una *dialéctica negativa* con la defensa del materialismo dialéctico. De esta forma puede ser revisada la propuesta que Assoun realiza de investigar cuál sería “el lugar” del psicoanálisis entendido como “una comprensión materialista de lo real”. Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 241-246 Esta misma línea de investigación puede seguirse también, agregando

la afinidad que ahí se pondría en evidencia en relación con las teorías filosóficas que estamos trabajando: la predicación de la ética requiere que el cumplimiento de la virtud sea recompensado “sobre la Tierra”. Tras apuntar incluso a la posibilidad de un “cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad (*Besitz*)”⁹⁹⁶, el paso por el camino que aquí se abre no tarda en ser frenado por la precaución característica que Freud mantiene con respecto a estas opciones: “no sólo en el caso de los seres humanos, sino también en el de los conceptos, es peligroso arrancarlos de la esfera en la que han nacido y se han desarrollado”⁹⁹⁷. Nos adentramos así en algo *no exento de peligros*⁹⁹⁸, donde pueden hallarse las posibilidades de desarrollar algunas de las consideraciones que han ido quedando al margen de las consideraciones de Freud. El intento freudiano de extrapolar al ámbito del cuestionamiento cultural las conceptualizaciones realizadas en 1923 en torno a las posibilidades de transmisión de la *herencia* que introduciría en el yo “los más grandes objetos” (*größartigsten Objekte*)⁹⁹⁹, entra en conexión con “la aventura” de ahondar en “la patología de las comunidades culturales”¹⁰⁰⁰ a la que se apunta en las últimas páginas del apartado VIII de *El malestar en la cultura*. Sin embargo, haciendo gala de su habitual modestia a la hora de considerar estas temáticas, valorar la cultura humana “le queda lejos”, Freud lo reconoce explícitamente acotando y poniendo límites a nuestras pretensiones de incluir sus reflexiones en los ámbitos propios de las disciplinas que actualmente se ocupan de la investigación teórica y de la aplicación práctica de las posibilidades de intervención que podrían deducirse de estos planteamientos. Lo que se enuncia en la mención de esta “aventura” es a su vez la posibilidad de una ampliación del marco teórico de referencia que en Freud tiene lugar al mismo tiempo que no se deja de consignar la oposición entre cultura y *verdad psicológica*, señalada en escritos como *De guerra y muerte*. “La afrenta” que supone el propósito de *vivir de acuerdo con la verdad psicológica*¹⁰⁰¹, inscribe en la concepción de la subjetividad que de aquí se deriva el señalamiento de una

el diálogo que a partir de ahí puede establecerse con la peculiaridad con la que Benjamin manejó el sentido de “el materialismo histórico”. Las investigaciones de S. Buck-Morss proporcionan vías de estudio muy interesantes para este trabajo: Buck-Morss, S., *Dialéctica de la mirada*, “Una pedagogía materialista”, págs. 315 - 361

⁹⁹⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 139/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.504

⁹⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁹⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 67

⁹⁹⁹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.49 / Freud, S., *Das Ich und das Es*, S.285

¹⁰⁰⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 139

¹⁰⁰¹ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 286

dificultad, puesta de manifiesto insistentemente por Nietzsche cuando reivindica la “nueva tarea” que podría ser inherente a la aceptación de estas *dificultades*:

“Queda aún pendiente una *tarea* completamente nueva, y que precisamente ahora comienza a amanecer ante los ojos del hombre, aunque apenas es reconocible con claridad: *incorporarse al saber* y hacerse instintiva – ¡una tarea que sólo será vista por aquellos que hayan comprendido que hasta ahora sólo nuestros errores se habían incorporado, y que toda nuestra conciencia de nosotros mismos descansa sobre errores!”¹⁰⁰²

Centrándose en los objetivos que le vienen determinados por la legitimación del psicoanálisis, podría decirse que, abordando esta problemática de una forma menos vehemente, Freud afirma *contentarse* con contribuir a que nos apartemos de “un prejuicio entusiasta”. Dada la perspectiva filosófica desde la que se lleva a cabo esta investigación y, a juzgar por el lenguaje que Freud utiliza y por los términos elegidos para expresarlo, no es difícil imaginar cuáles podrían estar siendo los interlocutores filosóficos a quienes irían dirigidas estas “precauciones”, a las que hay momentos en los que se les contrapone el uso de un condicional al que sigue siendo preciso atender a fin de lograr vislumbrar de la forma más clara posible aquello a lo que se estaría apuntando:

“La cultura sería lo más precioso (*das Kostbarste*) que poseemos o pudiéramos adquirir, y su camino nos conduciría necesariamente a alturas de insospechada perfección”¹⁰⁰³.

Podría realizarse un estudio de la obra de Freud, analizando cómo en los “quizás” hacia los que se apunta, porvenir, ilusión y verdad se articulan, conectándose con “un horizonte” que estaría en consonancia con el evocado en los momentos en los que desde la filosofía nietzscheana se invoca: “la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones distintos y opuestos a los tenidos hasta ahora”¹⁰⁰⁴. Esta investigación participa de este intento, señalando a través del recorrido que estamos realizando por la obra de Freud cuáles serían algunos de los momentos en los que las insinuaciones del Freud “diletante”¹⁰⁰⁵ podrían entrar en diálogo con algunas de las problematizaciones más actuales de

¹⁰⁰² Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág.593. Aforismo 593

¹⁰⁰³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140

¹⁰⁰⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 23

¹⁰⁰⁵ Confesión a E. Jones recogida en: Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág.605

la filosofía contemporánea. Sus intuiciones y su experiencia terapéutica parecen llevarle a tener siempre presente la fatiga que supone *aspirar* a “las alturas” a las que Freud se está acercando a través de su toma de contacto con el ámbito de la crítica cultural. Es precavido y cauto a la hora de acotar la amplitud del ámbito al que podría llevar el tratamiento pormenorizado de las preguntas que quedan abiertas en sus escritos, y tras lo que llevamos estudiado, no tiene ya que causarnos demasiada sorpresa que oponga un adjetivo, cuyo uso es igualmente recurrente en los textos de Nietzsche: “lo insoportable” (*unerträglich*)¹⁰⁰⁶. La afirmación en la que ahora emplea Freud este adjetivo posee el tono indirecto y vago de quien apela a un interlocutor imaginado a quien no le cabría más remedio que escuchar “sin indignarse”:

“Si uno tiene presentes las metas de la aspiración cultural (*die Ziele der Kulturstrebung*) y los medios que emplea, debería llegar a la conclusión de que no merecen la fatiga que cuestan y su resultado sólo puede ser un estado insoportable para el individuo”¹⁰⁰⁷.

La consideración de “lo insoportable” adquiere así una función preeminente en relación con “el malestar” que Freud constata en la cultura como una de las principales características de lo que ahí estaría interfiriendo, y la dirección del argumento nos sitúa ante dos expresiones que, a pesar de parecer antitéticas, llevan a plantear si están necesariamente en contradicción: lo insoportable y la aspiración a la dicha.

En su afán de restringir el ámbito sobre el que quería influir con su teoría psicoanalítica y con el ejercicio de la función terapéutica que se defiende desde esta teoría, Freud no dejó tan claro como otros autores cuáles son las características de lo que está poniéndose en juego cuando las conclusiones de su “psicología profunda” tratan de ser trasladadas a los ámbitos de la cultura. Es precisamente en este momento de *impasse* cuando la historia de la filosofía brinda numerosas vías de argumentación a los asuntos que quedaron abiertos en investigaciones como la realizada por Freud, haciendo posible que se siga

¹⁰⁰⁶ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505 En la literatura de M. Kundera puede hallarse una prueba de la influencia que posee en nuestra cultura actual la preeminencia de la apelación al uso de “lo insoportable” en la filosofía nietzscheana. Tal y como indica el título elegido para esta obra, *La insoportable levedad del ser* es una de las obras de Kundera en las que esta influencia de Nietzsche se hace más explícita. Una influencia, que estamos viendo cómo también puede ser puesta en relación con el posicionamiento de Freud en relación con las “aspiraciones culturales” y con los vínculos que éstas podrían poseer con la “psicología profunda” desde la que estas *aspiraciones* son estudiadas.

¹⁰⁰⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505

trabajando tanto en el núcleo de sus problematizaciones como en los aspectos en los que, a pesar de quedar aparentemente en el margen, quedan indicadas vías de cuestionamiento que podrían ser de gran valor para estimular el actual debate filosófico en torno a estas cuestiones. Se retoma así una vía en la que podemos hallar un nexo que estaría faltando para dar con la articulación con la que poder responder a la pregunta sobre cómo defender una *transformación* en la que cultura y dicha no sean necesariamente concebidas como aspiraciones sujetas a una tensión infructuosa para la que *el nihilismo* acabaría siendo la única inercia a seguir. La pluralidad de fuerzas con las que el individuo ha sido definido como un “Ello psíquico” abocado a la cobardía así lo harían predecible, de modo que corroborando algunas de las críticas de las que ésta ha sido objeto en las últimas décadas, la investigación de Freud nos dejaría sin posibilidad de paso argumentativo alguno con el que transitar hacia espacios discursivos en los que afrontar las cuestiones que quedan abiertas en la concepción de lo subjetivo a la que hemos llegado. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo trabajado hasta ahora a partir del seguimiento de las conceptualizaciones de Freud que hemos realizado, estamos ya en condiciones de reparar en que al carácter inevitable de lo insoportable se le contrapone a su vez la importancia que el “valor de dicha” posee a la hora de trabajar las posibilidades inherentes al “programa cultural”. *Un programa* que hemos visto que el *Ello psíquico* lleva integrado en su estructura, además y tal vez – *más allá* – de la lucha incesante e irresoluble que se da en la oposición entre los impulsos de vida y de muerte que nos determinan, habitándonos y desahuciándonos también de de nosotros mismos, pero brindándonos a su vez la posibilidad de preguntarnos si existen otras formas de entender el reto en el que filósofos como Adorno cifran aquello en lo que podría llegar a consistir un sentido de *lo propio* en que no se incurra en la transposición “a la jerga el juicio de Nietzsche sobre el nihilismo moderno y se imaginan que con ello estarían en la misma medida más allá de Nietzsche y de un nihilismo cuyo concepto nietzscheano ellos han puesto patas arriba”¹⁰⁰⁸

De esta forma, el ejercicio filosófico al que las conclusiones a las que estamos llegando tratan de *impulsar*, responde a un intento de señalar, no por incapacidad argumentativa o por retórica sino a fin de ponerlas de manifiesto, las incoherencias de un “sistema” que tiende a imponer un sentido de “lo racional”

¹⁰⁰⁸ W. Adorno, Th., *La jerga de la autenticidad*, pág.415

con el que ciertas tendencias pretenderían convertir en “filosofía” lo que estaría acabando con aquello en lo que coincidirían las apelaciones de Nietzsche y a Adorno a una actitud filosófica a través de la que el ejercicio de “la honradez intelectual” (*intellektuellen Redlichkeit*) no termine en “el sabotaje de las ideas” (Gedanken)¹⁰⁰⁹. Algo con lo que poner en duda la inercia del pensamiento que impediría la comunicación con aquello que, por no contestarnos, tratamos de excluir fuera de los límites de lo que se entiende por comprensible:

“- ¿Cómo te llamas?

- Odradek – contesta.

- ¿Dónde vives?

- Domicilio desconocido (*»Unbestimmter Wohnsitz«*) – dice, y ríe, con la risa de alguien que no tiene pulmones. Recuerda el susurro de las hojas caídas”¹⁰¹⁰.

El entrecomillado de Freud de “lo normal”.

Junto a la afirmación del carácter *apsicológico* del imperativo cultural que podría haber servido como forma de amortiguar el *choque* que puede darse entre la concepción de lo subjetivo que se está defendiendo y la valoración de las aspiraciones culturales que ahí podrían legitimarse, Freud da razones de la posición de *neutralidad* que adopta al respecto. Alude para ello a la existencia de “un punto de apoyo inmediato en el contraste” (*nächster Anhalt der Kontrast*)¹⁰¹¹. De esta forma, el *contraste* que Freud necesita para establecer “la diferenciación” de aquello que a veces tiende a quedar unido en las referencias -tangenciales e intermitentes - que se han ido trabajando en estos epígrafes, queda fijado en algo que según Freud existiría en el tratamiento de la “neurosis individual” y que, sin embargo, se echaría en falta a la hora de intentar trabajar cómo esta neurosis afecta a la masa: “el contraste que separa al enfermo de su contorno aceptado como *normal*”¹⁰¹². Aunque, considerado desde un punto de vista filosófico, la apelación al sentido común que se desprende de esta remisión a lo “aceptado por normal” resulte algo sorprendente, Freud es claro a este respecto: ensayar una

¹⁰⁰⁹ W. Adorno, Th., *Minima Moralia*, pág.77/ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, S. 141

¹⁰¹⁰ Kafka, F., *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en *La metamorfosis y otros relatos*, pág.157/

Kafka, F., *Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten*, S. 284

¹⁰¹¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 139/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505

¹⁰¹² *Ibid.*

concepción colectiva de lo terapéutico requeriría de un sentido de “la normalidad” que precisaría ser remitido a una dimensión que en su teoría se dejaría pendiente de ser trabajada.

Amparándose en la “neutralidad” (*Unparteilichkeit*)¹⁰¹³, optando sin optar, Freud afirma lo siguiente:

“Los juicios de valor de los seres humanos derivan enteramente de sus deseos de dicha.”¹⁰¹⁴

“Se le va el ánimo”, no es “un profeta” y lo advierte, si hay consuelos, tampoco es su cometido darlos. El desenlace no queda claro, y Freud concluye el escrito retomando una advertencia que queda fijada a modo de enunciación de un posible objetivo que podría deducirse de la concepción de lo subjetivo a la que hemos llegado en este recorrido: “dominar la perturbación de la convivencia que proviene de la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento”¹⁰¹⁵. Sin embargo, la formulación de esta “cuestión decisiva para el destino de la especie humana”, con la que Freud encabeza el último párrafo de *El malestar en la cultura*, contrasta con la aceptación de lo admitido como “normal” a la hora de distinguir las incidencias de lo patológico sobre el individuo y el modo en que éstas podrían extrapolarse a un funcionamiento de la sociedad para el que no existiría la posibilidad de aplicar este criterio. Con ello, el enfoque de nuestra investigación se sitúa así en la perspectiva que se traza en esta conjunción de vías de estudio y de cuestionamiento, una perspectiva que, al ser considerada desde la atención a las antítesis con las que Horkheimer y Adorno trataron de abrir¹⁰¹⁶ el horizonte de sentido al que apunta su crítica a la Ilustración, puede facilitar tentativas con las que poder ensayar un intento de *salida* del cierre de caminos en el que parece dejarnos la constatación que Freud deja señalada para la filosofía que todavía se atreve a seguir adentrándose en esta “aventura”: la *perturbación de la*

¹⁰¹³ *Op. cit.*, 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505 La alusión a esta pretensión de “neutralidad” recuerda a la actitud mencionada por Nietzsche cuando en *Ecce homo* se refiere a una “neutralidad” (*Netralität*) en la que, entendiéndose como “ausencia de partidismo en el problema global de la vida”, hallamos una afinidad entre ambos posicionamientos. Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 21

¹⁰¹⁴ *Ibid.*

¹⁰¹⁵ *Ibid.*

¹⁰¹⁶ En *Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante* Honneth subraya la importancia de “las nuevas conexiones de significado” que pueden ser trabajadas a partir de la “apertura” que se pretendería con una crítica, que lejos de conformarse con el criterio de “lo normal, partiría de ahí para poner de manifiesto los rasgos de “deformación” a los que en 1969 Adorno opondría “la autocrítica social del conocimiento” en la que esta detención de las investigaciones freudianas podrían hallar una posibilidad de avance. W. Adorno, Th., *Consignas*. “Sobre sujeto y objeto”, pág. 149

convivencia” y “la humana pulsión de agresión y de autoaniquilamiento”¹⁰¹⁷ de la que provendría esta *perturbación* que, en filosofías como las de Adorno, se convierte en el núcleo en torno al que giraría su empeño en “enseñar en nombre de lo que no puede enseñarse”¹⁰¹⁸.

Fijando los dos ejes a partir del binomio trabajado en 1921 a través de su tratamiento del vínculo y de las “perturbaciones” que tienen lugar en la tensión entre masa y *formación de subjetividad*, las conclusiones deducidas de los anteriores apartados se encauzaron desde la perspectiva que a este respecto aporta considerar *el giro* que aquí se está dando como “una subversión” de la que lleva mucho tiempo hablándose en la filosofía actual. Desde ahí, las consideraciones realizadas por Freud en torno a las funciones asignadas en sus desarrollos teóricos anteriores a las nociones de inconsciente y colectividad, pueden ahora ser replanteadas a modo de elementos de tránsito con los que articular “el amargo acercamiento” a *la seriedad de la utopía*¹⁰¹⁹ que Adorno expresó haber hallado en el psicoanálisis freudiano. Un acercamiento que, sin embargo, estamos viendo cómo se queda detenido ante aquello que su potencial crítico dejaría al descubierto. No obstante, a pesar de que el razonamiento de Freud se quede detenido en esta voluntad de neutralidad, otros testimonios dejan constancia de una forma diferente de abordar el asunto que, sin entrar en oposición con las líneas fundamentales que aquí quedan trazadas para la reflexión, aportan interesantes alternativas de desarrollo a las problemáticas que la investigación freudiana deja señaladas. El trabajo historiográfico de obras y pensamientos como los de Nietzsche, Benjamin y Adorno, llevado a cabo en estudios como los realizados por Safranski, Buck-Morss y Mühler-Doohm ofrece pruebas de hasta qué punto el testimonio que en estas obras se pondría de manifiesto no remite a vivencias que puedan quedar fácilmente enmarcadas bajo los criterios que se entrecorren en todo aquello a lo que tiende aludirse cuando designamos algo como “normal”. A ese ámbito vendría a oponerse otro orden de consideración sobre el que cierta filosofía lleva tiempo llamando la atención. Algo tan elemental, tan humano, casi “doméstico”, tan aparentemente cotidiano que podría ser incluso justificable que se nos pase por alto. Incluso parece que no es pertinente

¹⁰¹⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 140

¹⁰¹⁸ Enzensberger, H. M., *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

¹⁰¹⁹ W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos I*, “Psicoanálisis revisado”, pág. 35

apuntarlo: - padecer un cáncer de boca y seguir fumando hasta el final de su vida, la “locura” de Nietzsche que tanta literatura ha creado (a veces hasta el abuso) o Adorno en Zermatt¹⁰²⁰, un día antes de morir tras la excursión hacia una cumbre situada a tres mil metros de altura, desoyendo toda contraindicación médica.- Ofreciendo un contrapunto al sentido de la *elevación* y de lo *elevado* que recorre algunos de los momentos de la filosofía nietzscheana, parece que su experiencia terapéutica lleva a Freud a tener siempre presente que la fatiga que supone encaminarse hacia las aspiraciones culturales que pudieran oponer una alternativa a “las perturbaciones” que su teoría pone de manifiesto, podría llevar a un estado “insostenible” (*unerträglich*) para el individuo.

No obstante, referirse a “la revuelta”¹⁰²¹ en los términos de “una constelación anímica” en la que se pone al descubierto “una escisión”¹⁰²² que el psicoanálisis freudiano sitúa en el marco de aquello mismo sobre lo que se investiga, y asumir hasta qué punto pueden estar implicadas liberación, *afrenta* y desilusión en esta aceptación, supone ahondar en las características de un “sujeto masificado” y en devenir en el que lo consciente y lo inconsciente dan lugar a una *multiplicidad de significados*¹⁰²³ que pueden volverse irreconciliables o reversibles, según sea aquello sobre lo que se fija la atención. Es así cómo, al ser contrastado y complementado con los elementos que ofrecen las críticas llevadas a cabo por Nietzsche y Adorno a la forma en la que en la historia de la filosofía se ha tendido a obviar lo que estas ideas ponen de manifiesto, tiene lugar aquí la apertura de una “vía” en la que, convirtiéndose en contenido filosófico, la pregunta sobre los horizontes de la cura y de la cultura lleva a poner en relación salud y verdad en los términos de una pregunta sobre cómo estas aspiraciones pueden ser *incorporadas*¹⁰²⁴ en el individuo. Si, de acuerdo con lo que venimos sugiriendo, contrastamos la crítica a la cultura que de aquí se desprende con la “tarea completamente nueva” que según Nietzsche debería *incorporarse al saber y hacerse instintiva*¹⁰²⁵, podemos llegar así a un planteamiento desde el que filosofías como la de Adorno nos instan a cuestionarnos hasta qué punto “lo insospechado” de *las alturas* a las que podría llevarnos “el camino de la cultura”

¹⁰²⁰ Mühlher-Dohm, S., *En tierra de nadie. T. W. Adorno una biografía intelectual*, pág. 720

¹⁰²¹ Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.246

¹⁰²² Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág.32

¹⁰²³ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21

¹⁰²⁴ *Op. cit.*, pág.23

¹⁰²⁵ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág.593. Aforismo 593

precisaría a su vez una revisión del sentido de “la perfección”¹⁰²⁶ que desearían alcanzar quienes emprenden este *camino*.¹⁰²⁷ *Sospechando de lo insospechado*, en *Apuntes sobre Kafka* Adorno ilustra el horizonte al que se estaría apuntando a través de esta “incorporación”. Calificando a Kafka como “un investigador de lo inconsciente”¹⁰²⁸ Adorno incide en hasta qué punto Kafka *rebasaría a Freud* en “la *skepsis* sobre el Yo”¹⁰²⁹ realizando una *trayectoria épica* que tendría como destino: el ingreso en un ámbito de “lo no humano”. Asistimos así, al esbozo de un ámbito en el que sería posible seguir actualizando las preguntas que suscita la forma en la que Freud escribe entre comillas el calificativo de “normal”. *Arrancar cada frase* “a la zona de la locura” se convierte en “un riesgo”¹⁰³⁰ que el conocimiento debe asumir cuando toma su punto de partida en los cuestionamientos que han sido trabajados en las Partes I, II y III de esta investigación y este es el punto de apoyo sobre el que vamos a establecer las conclusiones. A modo de anticipación del sentido de lo extraño inherente a las menciones de Freud al “amor por lo ajeno” (*Fremdliebe*)¹⁰³¹ el acercamiento de Adorno a la obra de Kafka invita a profundizar en “la inidentidad”¹⁰³² subyacente al sentido de lo humano que se pone en juego cuando ponemos en relación individuo, colectividad y cultura desde el enfoque que supone la aceptación de lo inconsciente y de la *afrenta* que esto implica. Con ello, frente a la crítica que Habermas opuso al respecto en *El discurso filosófico de la modernidad* y a fin de ofrecer alternativas a lo que se quedaría detenido en *la paradoja* de la que partimos en el Estado de la cuestión, podemos hacernos eco de las críticas que ciertos “pájaros raros”¹⁰³³ seguirían introduciendo en el núcleo de un cuestionamiento que no tendría por qué ser excluido de las teorizaciones filosóficas actuales.

Excluyendo los razonamientos, las observaciones, reivindicaciones y tentativas que se han realizado al respecto a lo largo de la historia del pensamiento filosófico contemporáneo, apartamos de la actualidad filosófica la innovación que estos

¹⁰²⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140

¹⁰²⁷ *Ibid.*

¹⁰²⁸ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 267

¹⁰²⁹ *Op. cit.*, pág. 271

¹⁰³⁰ *Ibid.*

¹⁰³¹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 97/ *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S. 65

¹⁰³² Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 271

¹⁰³³ Carta a Jones fechada el 7 de abril de 1923, Citada por Assoun en: Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 44

planteamientos podrían hacer posible de cara al tratamiento y a la intervención en las problemáticas sociales en las que esta necesidad se pondría de manifiesto. Y, a su vez, incurriendo en aquello mismo que debería ser criticado, excluimos del trabajo filosófico aquello que constituye el impulso que esta crítica esta precisando. Si, por el contrario, oponemos resistencia a esta exclusión, si la señalamos en lugar de eludirla, es entonces cuando este *giro* hace posible que nos acerquemos a la finalidad que debería el motor desde el que dinamizar las cuestiones que se han sido puestas en constelación en estos apartados.

- IV -

A modo de conclusión.

10. EN AUXILIO DE “LO NO IDÉNTICO”.

Sociedades de masas modernas y formas de exclusión.

Algo insiste, a pesar de que neguemos su existencia, irrumpe en nuestros intentos de argumento, adquiere muchos nombres, un gran número de denominaciones. Al hilo de los textos de Kafka, T. W. Adorno señala algunos de los rasgos de aquello que se pone al descubierto a través de esta irrupción, una “creación dañada” para la que Odradek posee un carácter de una importancia *dialéctica*¹⁰³⁴ sobre la que vamos a incidir en estos últimos epígrafes. Desde la apertura de este enfoque, la “afrenta”¹⁰³⁵ a su *soberanía* y “el otro mundo exterior” descubierto por Freud en *El yo*, adquieren la posibilidad de una salida en la que se traza una vía discursiva desde la que “el problema” de la cultura entraría en conexión con la irrupción de un sentido de *la creación* sobre el que quisiéramos llamar a seguir profundizando. Algo *dañado*, que superponiéndose a nuestras preguntas, abre en ellas otros interrogantes, como aquel que hace que nos cuestionemos si a caso el error más grave reside a caso, no en la falta de respuestas, sino en la incapacidad que demostramos a la hora de actuar sobre aquello mismo que hace posible nuestras preguntas.

Hemos hallado una muestra de aquello que estaría entrañado en la sospecha que se desprende de esta crítica a partir del señalamiento de la existencia en el pensamiento freudiano de un núcleo de cuestionamiento desde el que, oponiendo

¹⁰³⁴ Carta de Adorno a Benjamín (Berlín 17.12.1934). En: Lonitz, H. (Ed.), *Correspondencia (1928 – 1940)* Theodor W. Adorno y Walter Benjamin, pág. 80

¹⁰³⁵ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

un interesante contrapunto a la cautela mantenida por el fundador del psicoanálisis ante la “contradicción de los filósofos”¹⁰³⁶, tiene lugar un interesante debate. Se traza así un “camino inverso”¹⁰³⁷ que posee momentos de coincidencia con el señalamiento realizado por Honneth en su investigación en torno a las relaciones existentes entre patología, razón y sociedad. A partir de este cruce de vías de cuestionamiento, sería posible conectar esta vía con la crítica a los presupuestos del sentido de “la normalidad”¹⁰³⁸ al que se ha visto cómo Freud recurre en sus reflexiones, especialmente, cuando se pone de manifiesto en sus investigaciones la incidencia de lo patológico sobre nuestra subjetividad. En consonancia con esta propuesta, y teniendo a la vista la inquietud suscitada en Adorno y Bejamin por las preguntas que Odradek inspiró las discusiones filosóficas mantenidas entre ambos filósofos, las conceptualizaciones que han sido trabajadas en estas páginas hacen ahora posible una lectura alternativa. Se extrae de aquí una invitación al lector, la de leer este texto de forma inversa, desde el final hasta el principio, asumiendo que la conclusión no está sino en el constante recorrido al que nos llevaría la afirmación de “algo” que en el relato de Kafka al que venimos haciendo referencia es descrito como: “un conjunto bastante insensato (*sinnlos*), pero a su manera bien definido (*in seiner Art abgeschlossen*)”¹⁰³⁹. El itinerario, trazado a través del estudio de los escritos de Freud comentados en la Parte I y en la Parte II de esta investigación, llega al final de un recorrido desde el que invitamos a llevar a cabo una lectura diferente. Enlazando con lo que se ha trabajado en torno a las valoraciones de Freud de la posibilidad de “un cambio cultural”, la argumentación se vuelve más compleja si cabe cuando la posibilidad de este “cambio”¹⁰⁴⁰ es valorada desde la consideración de “el progreso” que en este *cambio* podría estarse afirmando. Es así cómo se mantiene el sentido de lo *profundo* que da título a esta Tesis, un sentido que para ser comprendido, requiere que insistamos en la prevalencia de unos “caminos”¹⁰⁴¹ que deben ser recorridos en dos sentidos a la vez, *simultáneamente*: del individuo al análisis de la sociedad y de la sociedad al análisis del individuo. La ampliación de horizontes que ahí tiene lugar no está exenta de incentivos para el

¹⁰³⁶ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 30

¹⁰³⁷ Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág.146

¹⁰³⁸ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

¹⁰³⁹ Kafka, F. *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en: *La metamorfosis y otros relatos*, pág.156/ Kafka, F., *Die Sorge des Hausvaters. Drucke zu Lebzeiten*, S. 283

¹⁰⁴⁰ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

¹⁰⁴¹ Gay, P., *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, pág.452. Carta a R. Rolland 4 de marzo de 1923

pensamiento que todavía desee seguir manteniendo “el impulso” que sería necesario sostener para poder seguir hablando de una cultura en la que defender “aspiraciones” con las que contrarrestar “el malestar” que es inherente a la misma naturaleza de este intento.

Siguiendo a Adorno, podría decirse que es también aquí donde “las exageraciones”¹⁰⁴² del psicoanálisis devendrían filosofía y donde la filosofía podría seguir trabajando en la recuperación del sentido de “lo nuevo” que se precisa para seguir creyendo en su futuro. Ahondar en “las acciones sintomáticas” de sanos y enfermos, hace que la distinción entre psicoanálisis y filosofía adquiera unos matices en los que, al ser trabajados desde un enfoque como el que proponemos, se ponen de relieve “valiosos indicios”, “constelaciones nuevas” en las que se hace posible una *sabiduría* que en *Psicopatología de la vida cotidiana* Freud equiparaba a la del rey Salomón: comprender “el lenguaje de los animales”¹⁰⁴³. Si concebimos el sentido de *lo animal* siguiendo los estudios de Derrida y de Lemm a los que se ha hecho referencia en anteriores apartados, podemos reparar a su vez en que es en ese *lenguaje* donde nuestras palabras pueden seguir siendo efectivas. Efectivas, en el sentido de *la vida* y de *la salud* invocado incansablemente por Nietzsche y reavivado por autores como Derrida cuando formulan preguntas como la que sigue:

“la discusión se vuelve interesante, cuando, en lugar de preguntarse si hay o no un límite discontinuo, se procura pensar lo que se transforma en un límite cuando es abisal, cuando la frontera no forma una sola línea indivisible sino más de una línea en abismo y cuando, y por consiguiente, no se deja ya trazar ni objetivar, ni contar como una e indivisible. ¿Qué son los bordes de un límite que crece y se multiplica alimentándose de abismo?”¹⁰⁴⁴

Llegados a este momento de nuestro recorrido, a partir de aquí, se establece una coincidencia que resulta clave a la hora de poner en conexión los ámbitos que han sido considerados en el marco de nuestra investigación: aquello a lo que aludía Freud en 1927 emplazando el *patrimonio anímico de la cultura*¹⁰⁴⁵ en lo más profundo de la lógica con la que caracteriza el psiquismo del individuo y algunos

¹⁰⁴² W. Adorno, Th., *Minima Moralia*, pág. 47

¹⁰⁴³ Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, AE VI pág.196

¹⁰⁴⁴ J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, pág. 47

¹⁰⁴⁵ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 11/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 114

de los cuestionamientos realizados al respecto desde las propuestas filosóficas de las que se ha partido en esta investigación. Recordemos que, en contraposición con aquello sobre lo que esta “posesión” (*seelische Besitz der Kultur*)¹⁰⁴⁶ anímica y cultural nos insta a reflexionar, las “dos incógnitas” de la ecuación en la que se formulan las conclusiones a las que llegó Freud con respecto al dualismo pulsional trabajado en *Más allá del principio del placer* y el inquietante sentido de lo psíquico con el que se define al individuo, habían dejado detenido el avance de la reflexión en la afirmación de una “voluntad no unitaria”. Sin embargo, cuando a esta “falta de unión” en la que “el impulso a la disolución” (*Abtrieb zur Loslösung*)¹⁰⁴⁷ podría poner punto y final a nuestras preguntas sobre las relaciones entre subjetividad y cultura, es considerada desde el trabajo con “la posesión cultural” que le es constitutiva, esta “voluntad” puede como una voluntad de poder *decir*¹⁰⁴⁸. Se trata de un “poder” cuyo carácter transitivo, al apoyarse en el “decir”, no tiene por qué ser equiparado a las tendencias hacia el “domino” desentrañadas por Adorno y Horkheimer como una de las causas más significativas del fracaso del intento llevado a cabo por la Ilustración en su esfuerzo por liberar al individuo a través de la defensa de un sentido emancipador de la cultura. Rescatando este “sentido” a través de las conclusiones que se han extraído del trabajo con los textos de Freud y de Adorno que han sido comentados en estas páginas, a continuación hacerse un especial hincapié en el “giro” que se precisaría para poder entender un “legado” que además de ser comprendido, requeriría también ser incorporado en lo más cotidiano de nuestras vidas, integrado no sólo en la forma de concebir el pensamiento, sino en la forma en que pensamos y nos pensamos a nosotros mismos. Algo que, parafraseando a Nietzsche, podría consistir en algo tan sencillo de enunciar como difícil de lograr: “la aspiración (*trachten nach*) a la obra”¹⁰⁴⁹.

Es ahí donde en último término podría quedar confirmada la viabilidad de los caminos de reflexión que estamos tratando de actualizar. *Caminos* en los que, al confluir en ellos investigaciones como las realizadas por Derrida¹⁰⁵⁰, se constata “el desafío por una incomodidad” en la que se pone en evidencia cómo “nuestro decir es un modo de reconocer un dolor sin núcleo, un espanto con los que

¹⁰⁴⁶ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 114

¹⁰⁴⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 68/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.424

¹⁰⁴⁸ Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, AE XXI pág.52

¹⁰⁴⁹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 441/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.408

¹⁰⁵⁰ Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*. En línea con algunos de los planteamientos que Derrida expone en este escrito, es también destacable el estudio realizado por Lemm: Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*.

siempre vivimos”.¹⁰⁵¹ Una “escisión” que, enlazando con lo que se ha trabajado al respecto en esta investigación en lo que se refiere al estudio de los procesos de *escisión*¹⁰⁵² analizados por Freud en *Duelo y melancolía*, lejos de conducir a un atolladero sin salida, permitiría una reconsideración de las diferencias existentes entre poder y dominio¹⁰⁵³. La diferencia se opone así como argumento a “la máquina infernal”¹⁰⁵⁴ que *trabajaría* en la compulsión de un *eterno retorno de lo mismo* que no haría sino corroborar lo inhóspito que irrumpe en ciertas “repeticiones”. Freud abrió el camino en escritos como *Lo ominoso*, un camino que, cómo hemos visto, le condujo a la reconsideración de su teoría pulsional. Sin embargo, a la vez, desde el giro que aquí se está defendiendo, con Odradek y el sentido de “la no identidad” que ahí se pondría de manifiesto, se introduce en nuestra consideración del asunto otro orden de significados a los que la investigación freudiana no sería del todo ajena. De esta forma, volviendo a esa *Sala de Espera* en la que transcurrió el episodio que se describe en el relato con el que se ha introducido a estas páginas, la crítica llevada a cabo por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* se orienta hacia un pensamiento en el que prevalece el deseo de “una nueva Ilustración”. Una *Ilustración* en la que, recogiendo las demandas de lo empírico, puede ser actualizado y efectuado un imperativo en el que las sospechas de Nietzsche y Freud con respecto al altruismo hallarían un interesante contrapunto en el esfuerzo de ahondar en “las formas de exclusión en las sociedades de masas modernas”¹⁰⁵⁵.

Quien ha logrado la sensibilidad hacia “el lenguaje”¹⁰⁵⁶ en el que esta “exclusión” expresaría sus demandas, además de ver en los Cuadros de Paul Klee la “mirada”¹⁰⁵⁷ desencajada de *El Ángel de la historia*, tal vez también pueda dejar de

¹⁰⁵¹ Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*, pág.4 Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero: <http://www.lacasaencendida.es/es/eventos/exposicion-mundo-extreme-1820>

¹⁰⁵² Freud, S., *Duelo y melancolía*. AE. XIV, pág.245

¹⁰⁵³ Los vínculos que Assoun establece entre melancolía, “ideal avergonzado”, perjuicio y exclusión poseerían una notable afinidad con las conclusiones a las que estamos llegando a través de la lectura de los escritos de Freud que han sido estudiados para esta investigación en la que de forma transversal también trata de proponerse un debate desde el que fomentar la innovación en la forma en la que actualmente se realiza la intervención social con los denominados “colectivos en riesgos de exclusión social”. Assoun, P., *El perjuicio y el ideal. Hacia una crítica social del trauma*, pág. 16

¹⁰⁵⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 25

¹⁰⁵⁵ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág.89

¹⁰⁵⁶ Adorno presenta una interesante problematización del asunto que aquí estaría entrando en: W. Adorno, Th., *Teoría estética*, “Desintegración de los materiales”, págs. 29-30, “Lenguaje del sufrimiento”, págs. 33-34, “Expresión y disonancia”, págs. 148-149, “Expresión y lenguaje”, págs. 151-152

¹⁰⁵⁷ Benjamin, W., *Tesis sobre el concepto de historia*, Tesis IX

preocuparse por la “supervivencia”¹⁰⁵⁸ de Odradek, dar un paso más allá y contribuir a que el pensamiento pueda recibir el *impulso*¹⁰⁵⁹ que se le niega.

Sin consuelos ni promesas.

A partir del señalamiento de las relaciones existentes entre el afianzamiento de estos “camino” apuntados por Freud y la aplicación a los ámbitos de la intervención social de la crítica a la racionalidad instrumental, en anteriores epígrafes se ha hecho mención a cómo - a modo de *síntesis* y oculto tras la observación de fenómenos como el de *la sugestión* – en *Psicología de las masas y análisis del yo* el amor había sido entendido en los siguientes términos: un vínculo a partir del que “un sentido ampliado”¹⁰⁶⁰ del Eros podía articularse como poder de cohesión de la masa¹⁰⁶¹. Una vez sentada esta definición, el trabajo con estas conceptualizaciones de Freud evidenció una hábil maniobra en la se puso de relieve algo sobre lo que cierta filosofía invita a reflexionar y a intervenir en aras a una actualización de la función que el pensamiento contemporáneo podría seguir ejerciendo en lo que respecta al cumplimiento de este objetivo.

Hemos visto cómo Freud trataba de encontrar una posibilidad de “crítica a la desilusión”¹⁰⁶² y cómo, a través de esta vía negativa, a finales de 1915 se estaba ya perfilando lo que iba a definir el núcleo de aquello en lo que el pensamiento freudiano estaba llamado a adentrarse de una forma cada vez más explícita. Conforme se fue realizando este posicionamiento, las alusiones a “las representaciones culturales y éticas del individuo” a las que hasta el momento sólo

¹⁰⁵⁸ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 286/ Kafka, F. *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en *La metamorfosis y otros relatos*.

¹⁰⁵⁹ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240 Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S. 207

¹⁰⁶⁰ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 87

¹⁰⁶¹ En este momento de la argumentación, y a modo de contrapunto con respecto a la hipótesis defendida por Marcuse en *Eros y civilización*, partiendo del fenómeno de “la entrada de las masas en la historia” trabajado por Canetti, Sloterdijk expone en *El desprecio de las masas* sus sospechas en torno a los argumentos que fundan la legitimidad de una idea de progreso sobre este elemento de *cohesión*. Dado el escepticismo que podría desprenderse del posicionamiento de Freud, la hipótesis de Marcuse resulta más que tentadora, no obstante, nuestro enfoque se orienta a trabajar estas líneas de cuestionamiento desde una labor crítica que no obvia las advertencias que filósofos como Sloterdijk oponen al entusiasmo con el que desearíamos salir de esta dialéctica en la que la crítica a la Ilustración no tiene por qué implicar la renuncia a algunos de los fundamentos teóricos que la recuperación de los elementos ilustrados existentes en las teorías de Freud y de Nietzsche podrían contribuir a actualizar.

¹⁰⁶² Freud, S., *De guerra y muerte. temas de actualidad*, AE XIV, pág. 282

se había referido de forma indirecta, toman una mayor importancia en las consideraciones de Freud sobre las causas de una represión que, además de su carácter patógeno, influye sobre la psicología de *la vida anímica normal* y sobre los contextos socioculturales¹⁰⁶³ en los que se estandariza el sentido de “lo normal” que serviría de contrapunto a las distinciones entre la salud y la enfermedad. El paso que aquí estamos tratando de dar se afianza cuando, además de *tomar en serio el concepto de lo inconsciente* y quizás precisamente en virtud de esta *seriedad* con la que la obra de Freud nos insta a familiarizarnos, la investigación se centra progresivamente en la elucidación de los modos en los que esa “inconsciencia” se pone también de manifiesto en los contextos socioculturales en los que ésta influye. La persistencia de “los impulsos primitivos, salvajes y malignos de la humanidad” había quedado puesta de manifiesto en las consecuencias de una guerra que como “un torbellino”¹⁰⁶⁴ parecía desplazar hacia otros ámbitos de teorización los objetos de reflexión de Freud. De este modo, además del poder coercitivo atribuido a la instancia superyoica, quince años antes de la redacción de *El malestar de la cultura* la influencia del estado sobre el individuo había quedado caracterizada como el ejercicio de “un monopolio de la injusticia”¹⁰⁶⁵ que no aspira tanto a eliminarla como a disponer de ella en su beneficio. Quedan así también bajo la sospecha de la suspicacia freudiana las supuestas *ventajas* que el individuo podría obtener por acatar los mandatos a los que le someten unas *normas éticas*, cuya justicia había sido ya calificada ya como no necesariamente “insobornable”. La necesidad (el apremio/ *Nötigung*)¹⁰⁶⁶, no teoriza, ni tampoco se teoriza sobre ella, irrumpe y se muestra. Frente a eso, el posicionamiento filosófico que seamos capaces de tomar y de defender, se juega en el grado en que asumamos este punto de partida. No resignándonos en él, sino

¹⁰⁶³ Recordar que, de acuerdo con las líneas del texto de A. Honneth del que hemos partido para el establecimiento del Estado de la cuestión, esta segunda influencia de la represión es de dónde se parte para poner en comunicación los vínculos existentes entre irracionalidad y patología social. Si bien es verdad que Freud no ahonda en las nociones de lo racional y lo irracional, en trabajos como éstos se pone de manifiesto el vínculo existente entre estas reflexiones de Freud y algunos de los posicionamientos frente a la cultura postmoderna con respecto a los que estamos tratando de posicionarnos en esta investigación. Ahondaremos en esto más adelante a fin de incidir en los nexos existentes en la concepción de la relación del individuo consigo mismo que se deduce de los escritos de Freud que estamos trabajando y la crítica que filósofos como T. W. Adorno realizaron a las formas en las que esta “relación” es condicionada desde instancias socioeconómicas que no tienen por qué ser ajenas a las consideraciones filosóficas que seamos capaces de hacer en la actualidad. Honneth, H., *Patologías de la razón*, págs. 81-82

¹⁰⁶⁴ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 281

¹⁰⁶⁵ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 281

¹⁰⁶⁶ Freud, S., *Zur Einführung des Narzißmus*, S. 62

integrándolo en la lógica con la que abordamos la temática filosófica inherente a este planteamiento.

Según Freud, *forzando* a los individuos a tomar distancia de las necesidades relacionadas con sus disposiciones pulsionales, la *hipocresía*¹⁰⁶⁷ que este conjunto de “Ellos psíquicos” parece que se ven obligados a elegir como forma de supervivencia, hace que entre cultura y *verdad psicológica* surja un conflicto frente al que parece muy difícil extraer “ilusión” alguna. Sin embargo, eso no es todo, el escepticismo no acabaría ahí. El grado de negatividad inherente a esta crítica aumenta cuando, a las sospechas que los escritos de Freud nos han ido haciendo considerar, se suma también la duda de si esta “desilusión” no negará la función que la cultura podría realizar: el sujeto está *escindido*, el sentido del yo es “multívoco” (*vieldeutig*)¹⁰⁶⁸, el sentido individual que se deduce de esta pluralidad de significados en juego hacen del individuo “un ello psíquico”, el recurso a la ética no es una salida y la cultura es sospechosa, produce “malestar”. El panorama no podría ser más desolador, no obstante, en consonancia con las teorías de las que hemos partido en El Estado de la cuestión, el paso de la psicopatología a su integración en una crítica de los supuestos de “la normalidad” permite afirmar la continuidad existente entre las conceptualizaciones que han sido investigadas en esta Tesis. De este modo, si tenemos en cuenta el carácter positivo de este potencial crítico, podremos reparar en que, junto a la hipocresía que aquí se denuncia, se nos habla también de cierto sentido del heroísmo al que Freud también aludía en los años de redacción de *De guerra y muerte*. Contrastando con el escepticismo y la aspereza a la que nos tiene acostumbrados, para Freud, la desilusión cumple también una función que habría que detenerse a analizar: liberarnos de la ilusión. La verdad de lo doloroso, de lo inevitable y de lo injusto y el carácter transitorio¹⁰⁶⁹ de aquello hacia lo que nuestros esfuerzos parecen ir dirigidos, se confronta ahora con la pregunta sobre en qué grado asumir “esta verdad” condicionaría la posibilidad de una adaptación entre el ser humano y los preceptos que le vienen dados en razón de su integración en la cultura. Si tenemos en cuenta lo expuesto en anteriores epígrafes en relación a las consecuencias de “la aceptación de lo normal” como presupuesto, en el giro al que estamos aludiendo no se trata de operar con un sentido de la “adaptación”

¹⁰⁶⁷ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 286

¹⁰⁶⁸ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ *Das Ich und das Es*, S.259

¹⁰⁶⁹ Freud, S., *La transitoriedad*, AE XIV, pág. 309

afirmado en virtud de las premisas que suelen utilizarse a la hora de teorizar sobre este fenómeno en los términos de una adecuación entre ser humano y entorno. Oponiendo un *contrapunto* al que Kafka podría haber dado un nombre, *una palabra (Wort)*¹⁰⁷⁰, en relatos como *Preocupaciones de un cabeza de familia (Hausvater)*, la que la filosofía de lo “no idéntico” (*Nichtidentische*)¹⁰⁷¹ preconizada por T. W. Adorno representaría una alternativa a esta disyuntiva en la que el pensamiento contemporáneo no tiene por qué quedar detenido en su esfuerzo de hallar una salida frente a lo que su crítica pone en evidencia. La referencia constante a este relato a lo largo de estas páginas no ha sido arbitraria, con ella se ha pretendido ensayar un acercamiento al significado que *Odradek*¹⁰⁷² podría poseer en nuestro intento de poner en diálogo *la psicología profunda* de Freud con la propuesta filosófica que podría extraerse del posicionamiento de Adorno con respecto a “la función” de la filosofía:

“La identidad estética viene en auxilio de lo no idéntico, de lo oprimido en la realidad por nuestra presión identificadora”¹⁰⁷³

En los núcleos de la teorización freudiana en los que nos hemos centrado en anteriores apartados de esta investigación, hallamos una terminología afín con la que es posible articular la propuesta con la que concluimos este estudio. De este modo, la alusión realizada por Freud en *Más allá del principio del placer* a “la transformación”¹⁰⁷⁴ con la que podría estar vinculada “la espera” de lo *Sobrehumano* que Nietzsche orientaba hacia “el futuro” constituye un buen ejemplo de los nexos argumentativos en los que se vertebraría una “tradición” sobre la que todavía podría quedar mucho sobre lo que pensar, más allá de los criterios de la adaptación y de lo útil que predominan en las concepciones que parten de un “entorno” predeterminado con respecto al que sin embargo, ciertas mentes acometieron la osadía de oponer una tenaz actitud de sospecha. Encontramos en la obra de Freud el valor de haber dejado indicada esta “aventura”¹⁰⁷⁵. Si bien es cierto que el fundador del psicoanálisis negó la posibilidad de afirmar la viabilidad de aquello a lo que se apuntaría en esta espera, negando la existencia en lo pulsional de un impulso que pudiera garantizar la

¹⁰⁷⁰ Kafka, F., *Die Sorge des Hausvaters*. Drucke zu Lebzeiten, S. 282.

¹⁰⁷¹ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14 / W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 14

¹⁰⁷² Kafka, F. *Preocupaciones de un cabeza de familia*, en *La metamorfosis y otros relatos*.

¹⁰⁷³ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14

¹⁰⁷⁴ Freud, S., *Más allá del principio del placer*. AE.XVIII, pág. 41/ Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips*, S.227.

¹⁰⁷⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 139

existencia en lo anímico de una tendencia hacia semejante fin, en cuanto a “aspiración”, esta posibilidad sí es algo que podemos encontrar apuntado en su obra. No existe una “pulsión de esa índole”, ni tampoco un “camino” que pudiera garantizar una “preservación” de la tendencia hacia el perfeccionamiento que Freud califica ya en 1920 como “consoladora ilusión”. Ya entonces se anticipaba el desconcierto con el que los últimos párrafos de *El malestar en la cultura* iban a dejarnos a quienes amamos “el quizás”, en esto no tenemos motivos para exigir al texto de Freud una mayor claridad. No obstante, lecturas como la que ha sido realizada en esta investigación ofrecen la oportunidad de operar con un marco descriptivo del que, como venimos insistiendo, todavía podrían extraerse interesantes posibilidades de desarrollo filosófico. Otros autores serán más oportunos para impulsar el esfuerzo que aquí se requeriría, un esfuerzo que en Nietzsche suele estar ligado a una compleja interacción entre devenir y horizonte en la que no hallamos las cautelas con respecto a las aspiraciones hacia lo elevado que moderan el discurso mantenido por Freud al respecto. Testimonios, relatos, experiencias, filosofías, aforismos en los que se apela a aquello a lo que Freud se refería remitiendo la imagen de un ser humano que ha perdido la “soberanía”¹⁰⁷⁶ de su alma. Freud advierte de los peligros, Nietzsche los asume indicando el horizonte hacia los que estos peligros apuntan, en nuestra mano está demostrar si es posible encontrar un camino por el que seguir intentando acercarnos a lo que ahí se nos abre:

“¡Hemos abandonado la tierra y nos hemos hecho a la mar! ¡Hemos quemado las naves más aún, hemos quemado la tierra que estaba detrás de nosotros! ¡Ahora barquita! ¡Cuidado! A tu lado yace el océano, es cierto que él brama siempre, y a veces yace ahí como si fuera seda y oro y ensoñación del bien. Pero habrá horas en las que reconocerás que es infinito, y que nada hay más temible que el infinito. ¡Oh pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra las paredes de su jaula! ¡Ay, cuando irrumpa la nostalgia de la tierra, como si allí hubiera habido libertad!- Y ya no hay ninguna tierra.”¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁶ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

¹⁰⁷⁷ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, pág. 687

Ansia de lo alto y nerviosismo de “una petición apasionada”.

Poniéndose del lado de ciertos “pájaros raros”¹⁰⁷⁸ (en algunos momentos más que otros y oponiendo en ocasiones una distancia insalvable), apareciendo modo de alternativa, matiz o contrapunto de la “adaptación”, observamos en los escritos de Freud un cambio de proceder en lo que respecta a los binomios con los que se opera en el manejo de las oposiciones. En la Parte I de esta investigación se ha estudiado cómo, a través de los binomios en los que estas oposiciones quedaron formuladas, había quedado articulado el dualismo propio de la teoría pulsional freudiana y el sentido de la libido con la que esta teoría fue entrando progresivamente en relación. Ahora, a partir de 1927, esta forma argumentativa de proceder es aplicada por Freud a su acercamiento a la cultura. Es así cómo, en este momento de su teorización, las habituales oposiciones con las que Freud acostumbraba a articular sus investigaciones sobre lo anímico pasan a establecerse entorno a la tensión que se da entre pulsión de muerte, agresión y “programa de la cultura”¹⁰⁷⁹.

El estudio de los escritos de Freud que han sido trabajados en esta investigación nos sitúa ante el señalamiento de *un programa* que, pese a ser también transmitido a través de una de las instancias de nuestra estructura psíquica, no halla en el psiquismo una pulsión determinada con la que pudiera darse nombre al impulso que vendría a mediar en las inevitables tensiones entre vida, muerte y agresión en las que en último término queda determinada en Freud la naturaleza anímica del ser humano. Frente a este planteamiento, y en virtud del giro al que venimos haciendo referencia, si nos apoyamos en los estudios realizados por investigadores afines a esta línea de estudio, la tarea a acometer respondería al objetivo de averiguar cuáles serían los elementos teóricos que permitirían realizar un tránsito desde “la psicología profunda”¹⁰⁸⁰ de Freud a la emergencia de estos desarrollos en los ámbitos de trabajo en los que actualmente se percibe la necesidad de actualizar estos planteamientos, a veces hasta lo alarmante. Finalizamos así un recorrido que nos lleva de la asimilación y de la crítica a la modernidad llevada a cabo por Freud y Nietzsche a los intentos de dar con una alternativa en la que fundar una práctica innovadora dentro del debate

¹⁰⁷⁸ Carta a Jones fechada el 7 de abril de 1923, Citada por Assoun en: Assoun, P., Freud. *La filosofía y los filósofos*, pág. 44

¹⁰⁷⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 5

¹⁰⁸⁰ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

contemporáneo sobre las relaciones entre subjetividad, sociedad y cultura. Reflexiones como las llevadas a cabo por Freud en *El yo y el ello* convergen en este planteamiento y se hace posible estudiar cómo, retomando los desarrollos sobre *el sentimiento de culpa* y su incidencia sobre ese “Ello psíquico” (*ein Psychisches Es*)¹⁰⁸¹ con el que había sido caracterizado individuo, Freud ahonda en el “déficit de dicha” que ahí tiene lugar, definiendo el sentimiento de culpa como “el precio del progreso cultural”¹⁰⁸². Recogiendo la metáfora económica con la que Freud ilustra este conflicto, parece que se trata de “un precio” que podría ser bastante alto para quien hoy en día todavía esté preocupado en no acabar convirtiéndose del todo en un *cobarde desdichado*. Si seguimos el texto de Freud, la clasificación de las alternativas resulta suficientemente explícita, en esto sí hay opciones, la disyuntiva queda formulada de manera bastante clara: también podemos ser “enfermos” o también, personas dotadas de una “intensidad pulsional hipertrófica”¹⁰⁸³ a quienes la sociedad y la cultura no tendrían nada que ofrecernos. Como se ha visto en epígrafes anteriores, las conclusiones que Freud está extrayendo en lo que concierne a su posicionamiento con respecto a los ámbitos de la moral y de la cultura, pueden parecer algo atrevidas, chocan con el talante al que nos había acostumbrado en sus escritos anteriores más metódicos, moderados y precisos. Sin embargo, aunque esta posición de Freud dé a ratos la impresión de poseer el tono despreocupado de quien opina sobre algo en lo que no se compromete su vocación, podemos también apreciar también aquí el valor de una sinceridad no condicionada por las cuestiones disciplinares. A su vez y, en línea con las conclusiones a las que estamos llegando, de las posiciones mantenidas por Freud frente a las disyuntivas en las que oscilan sus apreciaciones en torno a la cultura, es posible extraer una alusión a “la elevación”. Se trata de una referencia que, pese a realizarse de una forma sinuosa y algo abrupta, sí posee cierta constancia en la obra de Freud, hasta el punto que podría trazarse un hilo conductor que sirviera de itinerario a través del que seguir estas insinuaciones freudianas que pondrían su “psicología profunda”¹⁰⁸⁴ en conexión directa con los cuestionamientos de la filosofía contemporánea.

¹⁰⁸¹ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.21/ *Das Ich und das Es*, S.264

¹⁰⁸² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 130

¹⁰⁸³ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

¹⁰⁸⁴ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

En virtud de esta alusión realizada por Freud a “la elevación”, la definición de la cultura como “todo aquello en lo que la vida humana se ha elevado (*erhoben hat*) por encima de sus condiciones animales” entra en relación con los momentos en los que Nietzsche vincula el “ansia de elevarse” (*Lüsternheit nach Höhe*)¹⁰⁸⁵ con un *diagnóstico cultural* que ciertos autores señalan que podría ser deducido¹⁰⁸⁶ de su filosofía. Para profundizar en esta afinidad es importante reparar en cómo las apreciaciones realizadas por Freud en relación a los vínculos existentes entre la “elevación” (*Erhebung*) y la “la pulsión de destrucción” se aplican a la descripción de un “individuo” que es calificado como un *cobarde* en potencia y como alguien que puede ser *virtualmente* “un enemigo”¹⁰⁸⁷ de la cultura. A diferencia de las “esperanzas” puestas por Nietzsche en el valor que “la creación” podría poseer a la hora de oponer un obstáculo al pesimismo, Freud expresa con claridad cuáles son sus reticencias al respecto esgrimiendo un argumento que se apoya en una facilidad “para ser destruidas” que es señalada como una de las características de *las creaciones humanas*:

“Las creaciones de los hombres son frágiles (*menschlichen Schöpfungen sind leicht zu zerstören*)”¹⁰⁸⁸.

Según se expresa en la disyuntiva con la que Freud concluye *El malestar en la cultura*, de lo que se trataría es de hallar una alternativa en la que se ampliara el alcance teórico conferido a las actitudes propias de la “neutralidad” que pretende adoptar a través de su posicionamiento en relación con la cultura. La clave para la discusión filosófica que aquí se abre, radica por tanto en encontrar una salida para la que no tengamos necesariamente que incurrir en “la cabal beatitud” (*bravsten Frommgläubigen*) ni en “la revolución cerril” (*wildesten Revolutionäre*)¹⁰⁸⁹. Si atendemos al espacio que se abre cuando se intenta hallar una respuesta que no incurra en la aceptación de ninguna de estas dos opciones y se contrasta este posicionamiento de Freud con el “ansia de elevarse” (*Lüsternheit nach Höhe*)¹⁰⁹⁰ invocado por Nietzsche en voz de Zaratustra, hay quienes sentimos la necesidad de hallar otra alternativa. Sería preciso por tanto seguir profundizando en cuál sería el sentido implicado en estas alusiones de Freud a lo cabal (*brav*) y a lo

¹⁰⁸⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.80

¹⁰⁸⁶ Al aludir a estos autores, nos referimos a las conceptualizaciones y los escritos trabajados en el Estado de la cuestión: *Contrapuntos a la enfermedad de la cultura*, págs. 28 – 33.

¹⁰⁸⁷ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AEXXI, pág. 5

¹⁰⁸⁸ *Op. cit.*, 6/ Freud, S., *Die Zukunft einer Illusion*, S. 110

¹⁰⁸⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹⁰⁹⁰ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.105/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.80

revolucionario, intentando ir más allá del relativismo en el que podría quedar cerrada la argumentación de Freud en torno a los vínculos entre subjetividad y cultura. De esta forma, si leemos estos dos últimos párrafos con esta intención, encontramos también la alusión a una “pasión”: a algo que se pide apasionadamente (*leidenschaftlich verlangen*)¹⁰⁹¹. El trabajo realizado con los textos de Freud en esta investigación concluye así con una “petición” que está por ver hasta qué punto ha quedado extinguida, y si no es más bien en ella dónde podríamos hallar el motor para ampliar el alcance que estas teorías precisarían para ser actualizadas.

La pregunta sobre “la meta vital”¹⁰⁹² y sobre *la actitud estética* que estaría implicada en el camino hacia esta “meta”, conduce nuestra reflexión hacia un “desplazamiento” clave que finaliza en último término con “una petición apasionada”. Una petición que -si tenemos en cuenta el “nuevo tipo de superficialidad”¹⁰⁹³ de la época en que vivimos, y tratamos de actualizar el sentido que los diagnósticos culturales de Freud podrían poseer en nuestros días -está por ver hasta qué punto tiene que quedar reducida a una necesidad de “consuelo”. Para poder orientar la reflexión hacia este orden de consideraciones debemos situarnos en relación a *algo* que vendría a ser el reverso de aquello a lo que apuntan las alternativas que Freud nos ofrece en el penúltimo párrafo de *El malestar en la cultura*: ante todo aquello que emerge en el contrapunto que podría oponerse a las opciones de la beatitud y de la revolución “cerril”, salvaje (*wildesten*). Al nexo entre “la verdad psicológica” que la teoría freudiana pone al descubierto, y las condiciones en las que podría darse esa “conexión con el ser humano” en la que se compensaría el carácter *egoísta* que esta “verdad” señala, se suma también la negación de que el altruismo pueda ser considerado como una posibilidad de afirmar la conexión por la que Freud se pregunta en numerosos momentos de su obra. Esto nos sitúa ante “una conexión”¹⁰⁹⁴ que se requiere pero que, a su vez, queda pendiente de afianzar argumentativamente. Lejos de invalidar las teorías que hemos trabajado, la aportación que este estudio podría ofrecernos consistiría en haber señalado un vacío que la teoría freudiana sobre lo anímico dejaría al descubierto. Siguiendo la crítica de Habermas a las filosofías

¹⁰⁹¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹⁰⁹² *Op. cit.*, 82

¹⁰⁹³ Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, pág. 17

¹⁰⁹⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AEXXI, pág. 1136

postmodernas, y a las influencias que éstas deben a las críticas realizadas por Nietzsche a los supuestos de la modernidad, una de las salidas a este “sí pero no” en el que oscila el posicionamiento de Freud frente a la cuestión, consistiría en incidir en hasta qué punto es lícito concluir que este relativismo se decidiría en la opción ante la disyuntiva entre el subjetivismo y el nihilismo¹⁰⁹⁵ que Habermas parece oponer a la filosofía nietzscheana a modo de emboscada. Negando el carácter irrevocable con el que Habermas parece plantear esta otra disyuntiva ante la que se detendría el avance que tratamos de llevar a cabo en estos últimos epígrafes, el objetivo hacia el que encaminamos las conclusiones a las que nos está llevando el trabajo con los textos de Freud consistiría en conciliar este momento del posicionamiento freudiano frente a la cultura con otras alternativas que no se vean restringidas a los marcos a los que la formulación de estas disyuntivas reduciría el planteamiento de la cuestión. Si, tras lo trabajado en los anteriores apartados, volvemos sobre los primeros epígrafes de nuestra investigación, puede comprobarse cómo para lograr este objetivo es necesario responder afirmativamente a la pregunta sobre el sentido que podría tener en nuestros días una actualización del enfrentamiento de Freud y de Nietzsche a *lo indeterminado*. De este modo, enlazando el manejo que Adorno realiza del “fondo pulsional” (*Triebgrund*)¹⁰⁹⁶ en sus críticas a la filosofía moderna y al funcionamiento socioeconómico de las sociedades de consumo, la voluntad de responder a la disyuntiva en la que se cierra la crítica realizada por Freud a la cultura en 1931, implica entender lo inconsciente y la incognoscibilidad cuestionando cuál sería el valor que estaría en juego cuando estos descubrimientos son puestos en relación con las posibilidades que el trabajo en el “factor cultural” podría poseer en la sociedad actual. Admitiendo esta dificultad, las críticas a la teoría del conocimiento vinculadas con esta “salida” pueden dar testimonio de una “aporía” que, respondiendo a Habermas, parece que quedaría

¹⁰⁹⁵ Partiendo de la crítica nietzscheana al principio de individuación, Habermas conecta las tesis de *El discurso filosófico de la modernidad* con el estudio realizado dieciocho años antes en *La crítica nihilista del conocimiento*. De forma algo similar al planteamiento al que estamos llegando, los nexos entre modernidad (*problema del autocercioramiento*), conciencia del tiempo y racionalidad constituyen uno de los ejes sobre el que Habermas fundamenta la necesidad de la alternativa discursiva que está tratando de proponer en estas dos obras de las que hemos partido para el establecimiento del Estado de cuestión de esta investigación. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.60 Hallamos un desarrollo más exhaustivo de la alternativa que Habermas propondría a la “aporía” sobre la que sustenta su crítica a una filosofía, cuyo camino tiende a ser descrito como algo que no resultaría “discursivamente practicable” la filosofía de Adorno en: Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, pág.476

¹⁰⁹⁶ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.121-122/ *Minima moralia*. S. 225

por constatar si se trata de una “consumación”¹⁰⁹⁷ o de un punto de partida sobre el que todavía pudiera resultarnos filosóficamente lícito seguir reflexionando.

Las conclusiones que seamos capaces de extraer podrían ofrecernos elementos con los que “la profundidad” desentrañada por Freud en la *psicología* podría ponerse en relación con la crítica a la cultura llevada a cabo por Nietzsche. Algo que, conectándose con algunas de las líneas trabajadas por Adorno en ese mismo sentido, atañe a una *actualidad* en la que “la comunicación de lo diferente”¹⁰⁹⁸ ejercería una función clave. A Desde la defensa de este sentido de *la comunicación* y de *la diferencia*, leídas desde la perspectiva idónea, las obras de Nietzsche y Adorno sí podrían contribuir a ensayar una “salida” de la “aporía”¹⁰⁹⁹ que en estas filosofías se dejó señalada, con *la impaciente paciencia*¹¹⁰⁰ de quien no se resigna a dejar de preguntarse si las palabras y los sonidos pueden ser “puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado”¹¹⁰¹.

Ruptura de la racionalización y del contexto represivo.

“Más aun así ninguno de los escalones que tuvo que subir será tan importante él como para la segunda persona aquel único escalón, el primero, de tal altura que ni con todo su esfuerzo puede superar. No puede subirlo, pero tampoco desconocer su existencia”.

F. Kafka, *Carta al padre*

Lo redactado en estos epígrafes y las conexiones existentes entre las posibilidades críticas a las que se ha tratado de apuntar a partir de ellos, conduce hacia una reflexión que, trascendiendo el alcance de las conclusiones metodológicas relativas a la legitimación epistemológica de una práctica clínica, entra en conexión con un ámbito de problematización donde confluyen muchas de las líneas de investigación filosófica que han sido mencionadas al hilo del trabajo con los textos de Freud. De este modo y, en consonancia con los planteamientos que ahora pueden ser puestos en constelación, adquiere ahora una importancia

¹⁰⁹⁷ Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, pág.45

¹⁰⁹⁸ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 145

¹⁰⁹⁹ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89

¹¹⁰⁰ H. M. Enzensberger, *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

¹¹⁰¹ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.304

crucial la pregunta que Marcuse apunta en *Eros y civilización* que no había sido tomada con la merecida “seriedad”¹¹⁰². Introduciéndose ahora de nuevo en nuestra argumentación, a partir de esa pregunta y del deseo de seriedad que ahí se estaría requiriendo se esboza el itinerario de una especie de lectura inversa en la que el estudio de los textos de Freud adquiere un sesgo que no es incompatible con la tesis defendida por Adorno en *Sobre sujeto y objeto* cuando afirma que: “la crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa”¹¹⁰³

-¿Es el sentido de la felicidad un valor cultural?- De la investigación de la teoría psicoanalítica freudiana realizada por Marcuse pueden extraerse preguntas que, como ésta, estarían en línea con el cuestionamiento realizado en esta tesis y con el horizonte crítico que a partir de ahí pretende proponerse. Es así cómo las cuestiones que venimos planteando apuntan hacia una dimensión en la que se afirma una posibilidad de comunicación que no tiene por qué quedar deslegitimada por la *subversión* que las críticas de Nietzsche y de Freud representarían en lo que respecta al sentido de lo subjetivo que se derivaría de sus concepciones de las relaciones existentes entre individuo y cultura. Desde este enfoque, conceptos psicoanalíticos como el de sublimación, introyección y proyección pueden ser abordados de una forma en la que se hace posible trabajar a un mismo tiempo en la consideración del contenido social que poseerían estas conceptualizaciones de Freud. De este modo, la concepción de “lo alto” a la que se refieren Nietzsche y Freud en las obras que han sido comentadas en estas páginas coincide con la revisión del sentido filosófico inherente a ideas como la del *Superyo* y lo *Sobrehumano*. En línea con esta conexión de ideas y con las preguntas que transversalmente han sido apuntadas en anteriores epígrafes, la concepción de *la sublimación* que puede extraerse de la teoría freudiana puede entrar en relación con momentos de la filosofía nietzscheana como el de la crítica a “los sublimes” y el posicionamiento frente a la cultura que ahí estaría en juego. Matizando el sentido de “elevado” (*hoch*) y relativizando a su vez el grado en el que el ser humano “superior” (*der höher Mensch*) participaría de este sentido, el significado asignado por Nietzsche a “los hombres superiores” (*höheren Menschen*) también puede ser estudiado desde con la intención de esgrimir una crítica a la cultura que sea acorde con el *apremio* con el que la sociedad actual

¹¹⁰² Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 17

¹¹⁰³ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 149

interroga al filósofo. Una sociedad en la que, si evitamos incurrir en idealizaciones retóricas de su persona y de su obra, la existencia de Nietzsche se hace “difícil de imaginar”. El comentario que realizaba Adorno en uno de los aforismos de *Minima moralia* ilustra con cierta ironía aquello a lo que Adorno invitaría a vérselas a quien hoy en día estudia los textos de Nietzsche con una intención de actualidad: “es tan difícil imaginarse a Nietzsche sentado hasta las cinco a la mesa de una oficina en cuya antesala la secretaria atiende al teléfono como jugando al golf cumplido el trabajo del día”.¹¹⁰⁴ Incidiendo en la controversia a la que apuntaría este comentario de Adorno y en línea con lo que se trabaja en estudios realizados al respecto por Derrida, Honneth, y Jameson, voces como las de Marcuse reclaman una profundización “en el dominio del principio de realidad”. Se trata de una *profundización* que, en cuanto tal, debe actuar con más astucia en lo que concierne a la defensa de los potenciales emancipatorios inherentes a un trabajo cultural que ni en Freud ni en Nietzsche quedó del todo descartado, a pesar del carácter poco piadoso de sus críticas. Adscribiéndose a esta voluntad de profundización en *Eros y civilización* Marcuse señala la existencia de “elementos que romperían la racionalización freudiana”¹¹⁰⁵ y las inercias socioculturales de las que esta *racionalización* participaría. Se trata de un señalamiento remarcable, ya que hace posible demostrar que el mérito atribuido a Freud de haber revelado el contenido represivo de “los más altos” valores y logros de la cultura no es incompatible con el objetivo de incidir sobre “el sufrimiento y la miseria” que se pone al descubrimiento con esta revelación.

Las vías que deben ser abiertas a fin de sostener una consideración del fondo pulsional de nuestra subjetividad que sea coherente con los descubrimientos con los que el psicoanálisis freudiano hizo tambalear los cimientos de las filosofías concienialistas, apuntan así hacia una valoración de “la incursión de Freud en la dialéctica de la Ilustración”¹¹⁰⁶ que proporciona una interesante perspectiva desde la que ensayar un acercamiento a su obra. Se ha hecho referencia en el curso de esta investigación a cómo esta observación es una constante que hallamos en estudios del pensamiento freudiano y nietzscheano en los que se corrobora la necesidad de seguir trabajando en la apertura de estas vías de cuestionamiento. Honneth, Sloterdijk e intentos de actualización del *pensamiento político* como el

¹¹⁰⁴ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág. 130

¹¹⁰⁵ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 25

¹¹⁰⁶ *Op. cit.*, pág. 77

que representa el trabajo llevado a cabo por Lemm a este respecto, confirman la vigencia de este planteamiento en el que, además de las alusiones a una “nueva” o una “segunda” *Ilustración*¹¹⁰⁷ que podría ser defendida en las conceptualizaciones de Freud y Nietzsche en relación a la cultura, la referencia a la filosofía adorniana es también una constante. A pesar de que ensayar un propósito semejante trascendería los límites trazados para esta investigación, este es su horizonte y el punto de partida que podría proponerse a la hora de trabajar en la transmisión de textos y conocimientos como los que se han tratado de articular en estos epígrafes. Si, desde esta perspectiva, la teoría freudiana de la cultura es estudiada al mismo tiempo como “una teoría de la civilización”, “la voluntad de poder” puede ser entendida¹¹⁰⁸ como signo a revisar en aras al logro de una filosofía más realizable y actual, entendiendo su realización y su actualidad en los términos en los que venimos manejando estas características.

En consonancia con el estudio que se ha realizado en relación a la concepción que “el tropiezo”¹¹⁰⁹ con la muerte introdujo en la consideración freudiana de los nexos entre pulsión y sentido de la temporalidad, si leemos *Así habló Zaratustra* desde la perspectiva que nos proporciona el estudio de Marcuse, podemos reparar en que no es “la voluntad de poder” lo que en último término se estaría pervirtiendo y reprimiendo en el *logos*. El núcleo de la crítica se desplaza así hacia una reflexión del “poder sobre el tiempo” en la que la eficacia y la degeneración de los *instintos de vida* poseerían una importancia fundamental y fácilmente vinculable con el trabajo con la teoría freudiana de la libido que se ha realizado en estas páginas. En esta intersección entre el sentido atribuido por Freud a la libido y la llamada nietzscheana a estar alerta a las fuerzas degenerativas que obturarían la pulsión que nos hace devenir nosotros mismos, Marcuse cifra la posibilidad de afirmar “la imagen de un nuevo principio que rompe el contexto represivo”¹¹¹⁰. Las posiciones más avanzadas de la teoría de Freud sobre la cultura participarían así de “una dinámica filosófica”¹¹¹¹ en la que “el más allá”,

¹¹⁰⁷ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 139. / Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, págs 177 – 179.

¹¹⁰⁸ *Op. cit.*, pág.117

¹¹⁰⁹ Carta a Lou Andrea- Salomé 1 de agosto de 1919 en: Gay, P., *S. Freud , Una vida de nuestro tiempo*, pág.439

¹¹¹⁰ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.117

¹¹¹¹ *Op. cit.*, pág. 122. Retomamos aquí esta invitación realizada por Marcuse a fin de subrayar, esos momentos de “radicalización” en los que el proyecto freudiano podría seguir siendo entendido como un “proyecto filosófico”. Rodríguez, M., *El niño acorralado*, pág.162

que hemos visto invocado por Freud y por Nietzsche poniendo el acento en “el placer” y en “el bien y el mal” respectivamente, adquiere ahora un objetivo más hacia el que encaminarse. Poner en relación la pulsión de muerte y las teorizaciones a través de las que Freud llegó a la acuñación de este término, sería uno de los principales “desafíos”¹¹¹² para quien se propone seguir ahondando en las bases teóricas sobre las que se asentaría este horizonte especulativo apuntado por Marcuse. Realidad y dimensión estética se muestran en su mutua interrelación a partir de la defensa de una dinámica en la que la función estética adquiere una importancia central a la hora de dar un paso más allá de la alternativa en la que podría dejarnos una opción de Freud por la “neutralidad”¹¹¹³ en la que sigue subsistiendo una “petición apasionada” que todavía estaría por responder.

Parafraseando a Freud, e invirtiendo a su vez algunos de los términos con los que caracteriza la disyuntiva ante la que finalmente no da una respuesta concreta en los últimos párrafos de *El malestar de la cultura*, el giro al que daría lugar esta *dinámica* podría quedar ilustrado en la tentativa de introducir “al creador” como figura alternativa a la del *revolucionario* y el *beato*, un creador “cerril” (*wildesten*) y “cabal” (*bravsten*)¹¹¹⁴ que pudiera sostener en *la aspiración a su obra* el impulso con el que “una petición apasionada” sería capaz de activar la defensa del valor del pensamiento en la sociedad de nuestros días. Prevalecería así, “una petición apasionada” a la que, si bien Freud no supo, pudo o no quiso dar respuesta, sí tuvo el ingenio y el mérito de plantear. Se trata de un paso que nos sitúa ante el sentido de una “subversión”¹¹¹⁵ que incidió en el ámbito relacionado con el estudio de la subjetividad y que poseyó también efectos muy determinantes sobre los ámbitos de la crítica cultural. Si se acepta esta *subversión* y se trata de incidir en la forma en que a partir de ella pueden ser concebidas las relaciones entre lo humano y la cultura, en la *exterioridad* señalada por Freud en el Yo a través del señalamiento de su “otro mundo exterior”¹¹¹⁶ que formaría parte de él, hallamos dos líneas de trabajo que pueden ser ahora abordadas desde planteamientos como el que Adorno desarrolló en los últimos años de su producción intelectual. Presentando una alternativa teórica a la problematización habermasiana de esta

¹¹¹² Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.131

¹¹¹³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140

¹¹¹⁴ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹¹¹⁵ Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, pág. 47

¹¹¹⁶ Freud, S., *El yo y el ello*. AE, XIX, pág.56

cuestión, la crítica al conocimiento realizada por Adorno ofrecería vías de desarrollo con la que seguir trabajando algunos de los temas con los que desde el psicoanálisis freudiano se viene interrogando a la filosofía contemporánea. Se rescata ahí un sentido de la comunicación en el que las conclusiones a las que se ha llegado con el trabajo de la obra de Freud, y las cuestiones que ahí han quedado abiertas, recibirían posibilidades de elaboración que podrían quedar enunciadas del siguiente modo: “una comunicación de lo diferente”¹¹¹⁷ en virtud de la que la representación del *estado de reconciliación* entre sujeto y objeto no sea reducida ni a una unidad indiferenciada ni a la hostil antítesis de esta unidad. En línea con las reivindicaciones que la filosofía adorniana podría ofrecer en aras a la defensa de esta *comunicación*, el potencial crítico de las obras de Freud y de Nietzsche podría encauzarse según las vías con las que estudiosos del asunto como Honneth están tratando de recuperar estos legados intelectuales. “Lo eternamente separado”¹¹¹⁸ se convierte aquí en objetivo de una filosofía que integra en su proceder las tensiones a las que trata de dar nombre. Lo aparentemente inmediato está mediatizado: “lo nuevo, bajo el título de lo absurdo, ha sido apresado por la maquinaria”.¹¹¹⁹

Se invierte así la lógica que habitualmente tiende a emplearse a la hora de justificar bajo los criterios de “lo útil” la falta de intervención en las formas con las que “lo normal” enfermaría a “los sanos”, pervirtiendo las posibilidades de supervivencia que garantizaría la cultura. Si ampliamos el “contorno” al que Freud se refiere en *el malestar de la cultura* en su alusión a las dudas inherentes en la afirmación de este “contraste”¹¹²⁰, lo absurdo se pone del lado de lo utópico. En lo que ahí *resplandece* ante quien todavía le queda impulso para hacer frente al “choque”, se abre un marco de cuestionamiento y de búsqueda de alternativas no necesariamente desvinculado con un sentido de la praxis al que ni Nietzsche, ni Freud, ni Adorno dejaron de tener en cuenta en sus obras.

Posiciones incómodas ante lo desemejante.

¹¹¹⁷ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág.145

¹¹¹⁸ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág.304

¹¹¹⁹ W. Adorno, Th., *consignas*, “Experiencias científicas en Estados Unidos”, p 108.

¹¹²⁰ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 139/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505

Cuando se apunta hacia este horizonte, que hemos visto que ni si quiera en la crítica de Freud quedó cerrado del todo en lo que respecta a la profundización en los vínculos existentes entre subjetividad, colectividad y *aspiraciones culturales*¹¹²¹, entonces podemos disponernos a adentrarnos en la filosofía de Adorno a fin de tratar de comprender como en ella se abriría un espacio de cuestionamiento en el que “el amor a lo próximo se libera de toda hostilidad”.¹¹²² Enlazando con el acento puesto por Marcuse en la comprensión de la introducción del narcisismo en la teoría freudiana de la pulsión, al entender esta “introducción” como “un punto de partida en el desarrollo de la teoría pulsional”¹¹²³, y retomando las críticas de Habermas a las filosofías conciencialistas de las que se ha partido con el establecimiento del Estado de la cuestión, los desarrollos psicoanalíticos llevados a cabo por Freud en los ámbitos de la subjetividad y de la crítica cultural¹¹²⁴ nos sitúan ante lo “sorprendente” de *una paradoja* que la dialéctica de Adorno nos exhorta a *desenredar* con “astucia”¹¹²⁵.

Se hace así posible la afirmación de una *liberación instintiva* que, abarcando *la liberación intelectual*, sea sentada como fundamento teórico para una teoría del cambio social en la que se propicie un diálogo entre las vías de cuestionamiento que no se cierran ni en Freud ni en Nietzsche y el punto de partida que se ha tomado en esta investigación a partir de los textos de Habermas, Honneth, Jameson y Sloterdijk:

“La sorprendente paradoja de que el narcisismo, generalmente entendido como escape egoísta de la realidad, sea relacionado aquí con la unidad con el universo, revela la nueva profundidad de la concepción.”¹¹²⁶

De esta forma, *la nueva profundidad* señalada por Marcuse en el núcleo de las conceptualizaciones freudianas sobre el narcisismo, lleva a que nos preguntemos cómo, actuando como “plataforma giratoria”¹¹²⁷, la filosofía nietzscheana respondería a esa “petición apasionada” que en *El malestar en la cultura* se queda a la

¹¹²¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE. XXI, pág. 117

¹¹²² W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*. “Parataxis”, pág. 440

¹¹²³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.161

¹¹²⁴ Tras el estudio que se ha realizado en los Apartados 2 y 5, al aludir al “ámbito cultural” nos estamos refiriendo también a la forma en la que en la consideración de este ámbito es integrado el trabajo realizado por Freud de las relaciones entre subjetividad y “la formación de masa”. Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág. 82

¹¹²⁵ W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág. 138

¹¹²⁶ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.161

¹¹²⁷ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.112

espera de una argumentación más precisa. Si proseguimos en la vía de investigación que aquí se abre, el intento de “saltar fuera de la dialéctica de la Ilustración”¹¹²⁸ que Habermas atribuye a Nietzsche en *El discurso filosófico de la modernidad*, entra en conexión con la fidelidad de Adorno a “un impulso filosófico”¹¹²⁹ que el autor de *Conocimiento e interés* admitiría en su predecesor, reconociendo en su maestro el mérito de haberse mantenido en “una posición incómoda”¹¹³⁰. La posición que adopta Marcuse al respecto es la de “la sorpresa”, y en eso coincide mejor con la actitud que nos lleva a defender el trabajo que se ha realizado con los textos de Freud y con las filosofías con las que éstos han sido puestos en *diálogo* en esta investigación en la que “lo no idéntico”, lejos de concebirse como una aporía, trata de marcar el inicio de una posibilidad de respuesta y de discurso en el que *la inocencia de lo inútil* opondría un “contrapunto”¹¹³¹. Citar los versos dedicados por Enzensberger “al trabajo difícil” que esto implicaría ayuda a acercarnos hacia aquello en lo que podría consistir *la posición incómoda* a la que alude Habermas. Volvemos ahora a estos versos a fin de destacar que no se de una actitud que esté necesariamente provocada por deficiencias teóricas que sean susceptibles de ser reemplazadas por otras metodologías alternativas que pudieran servirnos para salir del paso. Conscientes y comprometidas con la contradicción que supone aceptar desde la *comodidad* “el malestar” que Freud puso al descubierto en el núcleo mismo de lo cultural, existen filosofías en las que, ahí donde aparentemente residiría el “fallo” sistemático en el que serían invalidadas, es precisamente donde se hace posible lo que en ellas podría seguirse legitimando como la función que les es más propia: *desesperar paciente en nombre de los desesperados*¹¹³². En el intercambio epistolar mantenido por Adorno y Benjamin entre 1928 y 1940 pueden rastrearse interesantes indicios de cuánto preocupó a ambos filósofos la cuestión de cuál podría ser el *contrapunto* desde el que mantenerse en esta “posición incómoda”, preservando la vigencia de una voluntad que evitara que esta *posición* pudiera ser equiparable a una resignación ante el estado de los hechos. Unos “hechos” ante

¹¹²⁸ *Op. cit.*, pág. 113 Las relaciones existentes entre la caracterización realizada por Habermas de la filosofía nietzscheana como “una plataforma giratoria” desde la que se daría la entrada en la postmodernidad y el intento de *saltar fuera de la dialéctica de la Ilustración*, han sido expuestas en el Estado de la cuestión.

¹¹²⁹ Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.150

¹¹³⁰ *Op. cit.*, pág. 160

¹¹³¹ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 292

¹¹³² H. M. Enzensberger, *Schwierige Arbeit*. Poesía citada en: Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie*. T. W. Adorno una biografía intelectual, pág.617

los que las filosofías de Adorno y de Benjamin mantendrían una tensión que se defiende desde un llamamiento a “lo intempestivo” que está muy relacionado con la impronta que dejó en la comunidad intelectual europea la crítica cultural de Nietzsche y Freud.

Hallamos claves de aquello en lo que podría consistir esta *tensión* en comentarios de la obra de Kafka en los que las primeras investigaciones de Adorno sobre el psicoanálisis y las críticas a las filosofías existencialistas propias de sus escritos tempranos, coinciden con las últimas producciones intelectuales del autor de *Teoría Estética*. Una lectura en profundidad de los epígrafes que en esta última obra se conectarían en parataxis, permite elucidar la complejidad del imperativo de actualización que ahí entraría en juego. Una complejidad en la que el estudio de la obra de Freud posee una gran importancia, constituyendo uno de los principales ejes argumentativos que Adorno opone a través de un proceder dialéctico, para el que el trabajo realizado en esta investigación con los textos de Freud y de Nietzsche pretende ofrecer un material de apoyo. Así mismo, “la verdad del arte”¹¹³³ con la que Marcuse cierra *Eros y civilización* adquiere en el último Adorno una prioridad muy destacable en la que los aspectos más cruciales de su filosofía son puestos en constelación. De esta forma, ante la “paradoja” que según Habermas comportaría *el carácter autoreferencial de la crítica a la razón*¹¹³⁴, las propuestas que han sido trabajadas en esta investigación tratarían de ofrecer otras posibilidades de comprensión desde las que la filosofía actual podría seguir profundizando en el conflicto mental puesto de manifiesto por Freud en sus investigaciones sobre las tensiones que tienen lugar entre Yo y Superyó en las dimensiones de lo anímico y en la forma en la que estas dimensiones entrarían directamente en relación con la dimensión colectiva que con ellas interactúa. Partir de estos planteamientos hace que estemos en condiciones de entender cómo las luchas entre razón, instinto y pulsión de las que dan testimonio las obras de Freud

¹¹³³ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág.174 En las primeras páginas de *Teoría estética* podemos hallar claves con las que entender la lectura de Freud desde la que Adorno aborda las relaciones entre arte, sociedad y estética. Adorno concede que la crítica estética derivada de las teorías freudianas poseería el valor de poner de manifiesto el carácter “no artístico” de aquello que el idealismo situaría *en el interior mismo del arte*: “proporcionando elementos de mediación concreta entre las estructuras de las obras y la sociedad”. No obstante la afirmación de este potencial crítico se ve amortiguada por la desconfianza de Adorno ante las tendencias a equiparar “las proyecciones” del artista con el poder del lenguaje y de los materiales reivindicado por Adorno en su *Teoría estética* como uno de los factores decisivos para la comprensión del sentido y de la *función* entrañada en las obras de arte. W. Adorno, Th., *Teoría estética*, “Arte, sociedad, estética”, págs. 9 - 29

¹¹³⁴ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág.226

y Nietzsche, no abogan por una exhortación al dominio individualista del “más fuerte”, ni a la resignación en el sentido más literal de “la superficialidad” y de la instrumentalización de lo que podría llegar a constituir el “rango” *más alto* al que podríamos aspirar, siempre y cuando esta “aspiración” no se viera negada en lo que Nietzsche cifró lo que sería su naturaleza más propia: *amar el devenir* y tender a partir de ahí hacia su obra. Nos situamos en el núcleo de un esfuerzo al que podría aludirse en los términos de un *auxilio* o *un rescate*. Cuando, siguiendo a Adorno, nos adscribimos al esfuerzo de convertir en filosofía esta crítica a lo *oprimido* por “nuestra presión identificadora”¹¹³⁵, junto a *lo no idéntico*, filosofías como la nietzscheana adquieren perspectivas desde las que ser actualizadas y puestas en diálogo con críticas como la realizada por Freud a la cultura. Adorno se refiere a este enfoque, en el que convergerían las líneas del pensamiento nietzscheano que han sido puestas en relación con los desarrollos de Freud estudiados en esta investigación, aludiendo a *un cambio de orientación* de la estética: “Para una estética que ha cambiado de orientación es axiomática la idea desarrollada por el último Nietzsche en contra de la filosofía tradicional, de que también puede ser verdad lo que ha llegado a ser” (*das Gewordene*)”¹¹³⁶

El cambio de la cultura intelectual preconizado por estos autores recuperaría su vigencia hallando en eso mismo “la justificación” de su derecho a ser. Algo que, expresado en términos cotidianos, y aludiendo al texto con el que se introduce a la lectura de esta investigación: contribuya a que no nos quedemos en una “La Sala de Espera”, atemorizados, resignados, recordando todo lo leído pero ya sin voz con la que hacer uso de la palabra y el acto en los que se expresaría hasta qué punto existen potenciales en la razón con los que dar acogida y *amparo* a “lo desemejante”¹¹³⁷. De este modo, a través de este *cambio de orientación* “lo nuevo” irrumpe en nuestros intentos de discurso: mostrando que, igual que lo familiar puede llegar a hacerse extraño hasta lo terrible¹¹³⁸, existe también la posibilidad de un “amor-a-lo-ajeno” (*Fremdliebe*)¹¹³⁹ del que la filosofía actual podría tener todavía muchas conclusiones que extraer. El camino no es fácil, la crítica habermasiana es muy idónea a la hora de obrar con cautela a este

¹¹³⁵ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.14

¹¹³⁶ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.12/ *Ästhetische Theorie*, S.12.

¹¹³⁷ W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.191

¹¹³⁸ Freud, S., *Lo ominoso*, AE XVII, pág.238.

¹¹³⁹ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

respecto. Considerada a la luz del imperativo de la defensa de una *aspiración* filosófica que sería común en Nietzsche y en Adorno, esta *aspiración* tendría enfrente complejas teorizaciones en torno a temas que se oponen al intento de apertura que se ha ensayado en esta investigación. Se puede enumerar de diferentes maneras cuáles serían los problemas que ante los que esta *tarea* está siempre en riesgo de verse bloqueada: la problemática implicada en el establecimiento de los vínculos entre yo y colectividad, el peligro del *subjetivismo* y la amenaza del *nihilismo*¹¹⁴⁰, la hipocresía, inconciencia y sus conveniencias, algo que en definitiva podría resumirse en la denuncia de la cobardía de no atrevernos a seguir pensando lo que requeriría ser revisado en el ejercicio de un pensamiento crítico. Un ejercicio en el que, entroncando con lo que llevamos analizado en torno al “significado” conferido por Freud y por Nietzsche a aquello en lo que cifraron sus “tareas”, hallamos respuesta a algunos de los interrogantes que han quedado abiertos en relación con los nexos existentes entre subjetividad, salud, colectividad y cultura. Mucho antes de que Freud interpusiera sus dudas hacia las posibilidades de acceso a “las alturas de insospechada perfección (*Vollkommenheit*)”¹¹⁴¹ hacia las que pudiera llevarnos “el camino” de la cultura, con Nietzsche aparece expresado de una forma más clara aquello en lo que esta “tarea” hundiría sus raíces. No podemos definirlo ni definirnos al respecto, parece que, como seres humanos del siglo XXI que somos, estamos siendo determinados por el objeto mismo de esa definición a la que volvemos una y otra vez en la redacción de estas páginas. Sin embargo, lo que nos hace abundar en la cuestión no es estrictamente lo que las diferentes definiciones del término pueden aportar, sino *el objeto* al que éstas se refieren. Es ahí donde vemos que queda fijado el ámbito en el que en último término queda inscrito el posicionamiento de Freud en relación con la cultura. Un posicionamiento que, al igual que parte de las fuentes en las que el cuestionamiento freudiano de lo subjetivo no profundiza, también acaba remitiendo a ellas a quien lee sus textos con una pretensión de *actualización* filosófica de los temas sobre los que ahí se debate.

Contrastando, no tanto con las pretensiones de rigor habermasianas como con los presupuestos que ahí quedan apartados de los esfuerzos de profundización realizados por sus predecesores en la Escuela de Frankfurt, cierta filosofía enseña

¹¹⁴⁰ Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en F. Nietzsche*. Pág. 45

¹¹⁴¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505

que hay asuntos que sólo son nombrables con rodeos. Es una táctica bastante habitual fingir que se resuelve la complejidad acotando su alcance, puede llegar a ser incluso justificable, dada la necesidad de certezas con las que acucia el estado actual de las investigaciones sociológicas. Sin embargo, la alternativa está ahí, insistiendo, hasta tal punto que nos determina, la tengamos en cuenta o no, creamos o no creamos haberla “superado”, suponiendo que haya sido comprendido y asimilado lo que el uso del término “superación” significa cuando es empleado por filósofos como Nietzsche y Adorno. El estudio que hemos realizado de este escrito permite encontrar en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura* una tentativa que es similar a la que estamos ensayando aquí con la intención de poner en relación esta incursión de Freud en los ámbitos de reflexión sobre las relaciones entre subjetividad y cultura con la forma en la que Nietzsche se adentró en este mismo asunto en aquellos momentos de su filosofía que son retomados por la crítica adorniana a las relaciones entre sociedad y cultura. Hay para quien es “una actitud”, una pose, que de tan adoptada tiende a asumirse de forma acrítica en un gran número de pretendidos “argumentos” que acaban deduciendo como conclusión aquello mismo de lo que parten. Autores como Sloterdijk toman una interesante posición al respecto, a través de la que describen aquello en lo que podrían quedarse cerrados nuestros argumentos sobre la vigencia de las *aspiraciones culturales* desde las que Freud y Nietzsche opusieron sus críticas a la subjetividad, alertando de la urgencia de revisión que debería acompañar los intentos de actualizar estas tentativas. Una crítica, una tarea, que en el caso de la filosofía nietzscheana queda bastante claro lo que tendría “enfrente”. Desde el ámbito de la literatura, obras como las de Melville, Kafka, Céline y Carmen Laforet podrían ofrecernos enriquecedores testimonios del sentido filosófico de la cuestión que aquí se abre: “Y a mí llegaban en oleadas, primero, ingenuos recuerdos, sueños, luchas, mi propio presente vacilante, y luego, agudas alegrías, tristezas, desesperación, una crispación impotente de la vida y un anegarse en la nada”¹¹⁴².

“Nihilismo” es un término que se ha tendido a utilizar para aplicarlo como crítica a teorías en las que se trata de evitar el reconocimiento de ciertos valores absolutos, entre los que estaría el sentido de lo subjetivo que hemos visto que tiende a “subvertirse” en concepciones de lo humano como la que puede deducirse de los

¹¹⁴² Laforet, C., *Nada*, pág. 41

textos de Freud que hemos trabajado. Sin embargo, si ponemos en relación las conclusiones a las que estamos llegando con la negación activa que, siguiendo lo propuesto por Nietzsche, implicaría incorporar esta actitud a nuestro quehacer filosófico. La meta se convierte así en el impulso necesario para seguir avanzando hacia esa “tierra de nadie representante (*stellvertretend*) de una tierra que fuera habitable”¹¹⁴³ de la que T. W. Adorno nos habla en su *Teoría estética*.

¹¹⁴³ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.61/ W. Adorno, Th., *Ästhetische Theorie*, S. 67

11. ¿“PARA QUÉ AÚN FILOSOFÍA” DESPUÉS DE FREUD?

“En una cuestión como ésta, “para qué aún filosofía”, de cuya formulación, aunque no se me escapen sus resonancias diletantes, soy yo mismo responsable, se barruntará en general la respuesta, se esperará un proceso de pensamientos que acumule todos los reparos y dificultades posibles para finalmente, con mayor o menor prudencia, desembocar en un “sin embargo” y afirmar lo que retóricamente se puso en duda”. Este desenlace, de todos conocido, corresponde a una actitud conformista y apologética, que se presenta a sí misma en cuanto positiva y cuenta anticipadamente con que se esté de acuerdo con ella. Para colmo, no se cree capaz de algo mejor a quien enseña por oficio filosofía. Su existencia cívica depende de que aquélla se siga ejerciendo; hiere, por tanto, sus propios, palmarios, intereses todo cuanto se exteriorice en contra de dicho ejercicio. A pesar de lo cual, algún derecho tengo a plantear la pregunta, sólo quizá porque de ningún modo estoy cierto de la respuesta.”

T. W. Adorno, *Justificación de la filosofía*

Nietzsche y “el surgimiento de lo decisivo”.

Numerosos pasajes de la obra de Nietzsche dejan constancia de lo que tienen enfrente estos “procesos de pensamiento” a los que hace referencia Adorno en este fragmento. Cuando se trata de afrontar este cuestionamiento con la voluntad a la que apela Adorno de no incurrir en la retórica, el conformismo y la actitud apologética, la importancia de este contrapunto es tal, que podemos perder el sentido de aquello que esta filosofía está tratando de defender. Si no dejamos de tener a la vista aquello con respecto a lo que aquí se nos confronta, este empeño hace posible un giro retrospectivo en el que queda señalada la apertura con la que concluimos este estudio. Conscientes de que concluir una investigación con un cuestionamiento abierto supone aceptar el riesgo de que esta investigación quede invalidada como incongruente, asumimos este riesgo a fin de lograr realizar un recorrido a través del que seguimos acercando a *los enigmas* y “signos” (*Zeichen*)¹¹⁴⁴ de una “herida”¹¹⁴⁵ que no nos consideramos en la posición de poder “cerrar” y que tal vez nunca deba tratarse de cerrar del todo.

¹¹⁴⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 439/ nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.406

¹¹⁴⁵ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 214

A pesar de lo *inútil* que una vocación así pueda parecer, el “no servir para nada”¹¹⁴⁶ con el que Adorno alertaba en los años sesenta sobre la necesidad de asimilar la “fatalidad” que podría ser inherente al *ejercicio* de la filosofía, este trabajo responde al convencimiento de que señalar estas *heridas* abiertas, incidiendo en sus rasgos y sus *signos*, hace que se reavive el impulso – *la respiración*¹¹⁴⁷ – en la que sobrevive el ejercicio de una filosofía que no tendría por qué conformarse con la constatación de las dificultades que le vienen dadas con motivo de la voluntad de defender un pensamiento en el que se da testimonio de la realidad social en la que está inscrita su función. Hay testimonios que constituyen en sí mismos una respuesta, algunas de las obras que se han estudiado dan prueba de ello a quien profundiza en su lectura. De *la herida* no siempre curarla es lo imprescindible, a veces, lo más “honesto”¹¹⁴⁸ es señalarla, *darle (el) tiempo*, sin consuelos pero sí manteniendo el ánimo necesario para que siga siendo posible transmitir, decir, insistir en un “desconsolado así es”¹¹⁴⁹ en el que, *más allá* del nihilismo al que esta constatación pueda arrojarnos, también puede obtenerse “un premio”.¹¹⁵⁰ Situándonos más de cuarenta años antes de la redacción de *El malestar en la cultura*, nos detenemos ahora en 1888 a fin de poner en conexión el recorrido que se ha realizado por la obra de Freud con un momento del pensamiento nietzscheano que consideramos que posee un carácter clave. Volviendo sobre su obra y, entroncando con las afirmaciones realizadas al respecto dos años antes en la redacción de los prólogos a algunas de sus libros, Nietzsche expresa en *Ecce homo* la importancia de una *constancia* sobre la que quisiéramos llamar la atención, dado que es en la continuidad que aquí se traza donde podrían converger las posiciones en relación con las “ilusiones” culturales mantenidas por Freud y por Adorno. Describiendo “el presupuesto fisiológico de la gran salud” expuesto en *La ciencia jovial* como algo que él mismo se aplicó, Nietzsche se refiere a cómo sin poseer una salud óptima y en una situación que califica como “lo contrario de lo deseable” (*das Gegenteil vom*

¹¹⁴⁶ W. Adorno, Th., “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th., *Filosofía y superstición*, pág.23

¹¹⁴⁷ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240

¹¹⁴⁸ Aludiendo a lo tratado al respecto en relación con esta atribución, el uso de este término remite al “ejercicio de la honestidad (*Redlichkeit*) intelectual” al que hemos hecho mención poniendo en relación el sentido conferido por Nietzsche y Adorno a este término. W. Adorno, Th., *Minima moralia*, pág.77/ *Minima moralia*, S.141

¹¹⁴⁹ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 272

¹¹⁵⁰ *Op. cit.* pág. 269

Wünschenswerthen), en esa misma situación se confirmó el carácter fundacional de una de sus afirmaciones:

“Todo lo decisivo surge “a pesar de”¹¹⁵¹.

En un tono muy diferente al empleado por Freud en su *Presentación autobiográfica*, con este “no obstante” (“*trotzdem*”), en los testimonios autobiográficos que da de su obra, Nietzsche presenta el surgimiento de algo “decisivo” a partir de un “a pesar de”, de un “contra algo” que en ningún momento deberíamos dejar de tener en cuenta si pretendemos seguir *el ritmo* con el que Nietzsche espera ser leído. Señalando e incorporando el nihilismo a su hacer, admitir este “surgimiento de lo decisivo” remite a su vez a una *posibilidad de elevación* en la que la experiencia de *superación* que ahí estaría entrañada abre la reflexión hacia ese vínculo entre subjetividad y cultura que hemos visto que queda pendiente de ser desarrollado en el planteamiento de Freud. La *constancia* que Nietzsche extrae de su obra y el sentido de “la salud” que en esta *constancia* se presupondría permite así ensayar un intento de mediar entre la que “la cabal beatitud” (*bravsten Frommgläubigen*) y “la revolución cerril” (*wildesten Revolutionäre*)¹¹⁵² en el que prevalezca esa forma “apasionada” de pedir (*leidenschaftlich verlangen*)¹¹⁵³ que Adorno echa en falta en el pensamiento filosófico.

En el año 1879, tras abandonar su cátedra en Basilea, la existencia de Nietzsche llegaba, según las palabras que emplea al hablar de ella retrospectivamente en *Ecce homo* al “punto más bajo” de su “vitalidad”¹¹⁵⁴. Sorprende la negación de esta constante (la vitalidad) tan propia de su filosofía y precisamente por ello, queremos llamar la atención sobre el estado que aquí se describe. Teniendo en cuenta el momento en el que hemos dejado el trabajo con los textos freudianos y enlazando con “el valor de la vida”¹¹⁵⁵ por el que se interroga Freud a la hora de valorar las relaciones entre individuo y cultura, la admisión de este declive de *la vitalidad* sirve en el texto de Nietzsche de antesala para la introducción de un segundo elemento que vendría a añadirse a esta “constancia” en la que estamos invitando a entrever la alternativa que se estaría ofreciendo a las críticas realizadas por Nietzsche y Adorno a la concepción moderna del conocimiento: un

¹¹⁵¹ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.95

¹¹⁵² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹¹⁵³ *Ibid.*

¹¹⁵⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.22

¹¹⁵⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 65.

sentido de “la sabiduría” que todavía estaría por incorporar en la defensa y en los desarrollos del pensamiento filosófico. De este modo y, a pesar de las críticas opuestas por Adorno a ciertas asimilaciones de la filosofía nietzscheana en las que “la astucia” reivindicada por el autor de *así habló Zaratustra* habría sido pervertida por “los trogloditas” que detentarían “el poder de lo regresivo”¹¹⁵⁶, si profundizamos en esta *sabiduría* encontramos algunas de las claves que habíamos estado buscando para establecer el vínculo entre la concepción feudiana de lo subjetivo y *la petición*¹¹⁵⁷ que ahí quedaría pendiente de argumento. Explicando “por qué” es “tan sabio”, Nietzsche alude en *Ecce homo* a “una neutralidad”¹¹⁵⁸ (*Neutralität*) que coincide con la forma en que se ha visto que Freud describía en las últimas páginas de *El malestar en la cultura* su “neutralidad” (*Unparteilichkeit*)¹¹⁵⁹. Nietzsche alude a esta actitud en los siguientes términos: “Aquella ausencia de partidismo en relación con el problema global de la vida, que acaso sea lo que me distingue”¹¹⁶⁰. Aunque los posicionamientos tomados por Freud y por Nietzsche al respecto nos lleven a tener que movernos entre dos afirmaciones diferentes de “neutralidad”, y aunque esto dificulte el hallazgo de significados concretos a los que atendernos, es ahondando en estas posiciones mantenidas por Freud y Nietzsche con respecto “al problema global de la vida”, y en el sentido de lo concreto que ahí se está indicando, cómo podemos obtener algunas de las respuestas que hemos estado buscando. Por este motivo, el acercamiento a la filosofía nietzscheana que se propone en esta investigación se realiza desde el reconocimiento de este punto bajo –*el más bajo*– de una vitalidad que sigue aferrándose a la vida al mismo tiempo que ofrece un testimonio de cuál es la sabiduría y la inteligencia que se precisa en esta elección *decisiva*. Profundizando en ese estado, Nietzsche se refiere a la experiencia de una *honda debilidad fisiológica* y a *un exceso de sentimiento de dolor* que encontramos convertido en objeto de cuestionamiento filosófico en un gran número de fragmentos de su obra:

“Sólo el gran dolor, ese largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos de forma parecida a la leña húmeda, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra última profundidad, así

¹¹⁵⁶ W. Adorno, Th, “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th, *Filosofía y superstición*, pág.24

¹¹⁵⁷ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹¹⁵⁸ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.21

¹¹⁵⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 505

¹¹⁶⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.21

como a apartar de nosotros toda confianza, toda la buena disposición, encubrimiento, suavidad, vulgaridad, en las que tal vez habíamos encontrado nuestra humanidad.”¹¹⁶¹

Según atestigua Nietzsche en *Ecce homo*, no fue posible “demostrar ninguna degeneración local”¹¹⁶², no existían orígenes orgánicos a esas dolencias cerebrales, gástricas y visuales. Lejos de ahondar en las particularidades de estas dolencias somáticas a las que se refiere Nietzsche, quisiéramos subrayar cómo “lo decisivo”¹¹⁶³. Sigue prevaleciendo a modo de constancia, al mismo tiempo que esta experiencia es calificada como “un regalo” en un gran número de momentos de la filosofía nietzscheana. Al recobrar la salud, las dolencias a las que alude Nietzsche en *Ecce homo* para explicar el sentido de *la sabiduría*, entran en conexión con una “maestría” que consistiría en ser un “experto en cuestiones de *décadence*”: “su auténtica experiencia” en cuanto a experiencia propiamente dicha (*meine eigentliche Erfahrung*)¹¹⁶⁴ de la que afirma haber llegado a ser *maestro*, capacitándose para “la inversión de perspectivas” (*Perspektiven umzustellen*) que es necesaria para llevar a cabo una “transvaloración de los valores (*Umwertung der Werthe*)” .

A través de este vínculo entre sabiduría, salud y experiencia, encontrado a partir de *la vivencia de la enfermedad*, esta “maestría” de la que Nietzsche nos habla posee una estrecha relación con el sentido de lo patológico que hemos trabajado cuando hemos abordado las relaciones existentes en Freud entre salud, subjetividad y cultura. Sin embargo, en la escritura de Nietzsche y, sin entrar en contradicción necesaria con *las afrentas* de Freud a “la soberanía del yo”¹¹⁶⁵, las relaciones entre enfermedad, subjetividad y cultura se abordan desde otro lugar, que proponemos estudiar desde una aspiración al “dominio en una forma”¹¹⁶⁶. Resistiéndose a quedar anquilosada en esta clasificación, esta “aspiración” es lo

¹¹⁶¹ Nietzsche, F., *La ciencia jovial*, Prefacio a la segunda edición, Aforismo 3

¹¹⁶² Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 22. Dadas las relaciones entre medicina, psicología y filosofía que hemos visto que interactúan en el sentido freudiano de lo anímico, es importante destacar que esta afirmación la realiza Nietzsche aludiendo a “un médico” que le trató “como enfermo de los nervios”. Se trata de una afirmación que por otra parte, confirmaría frente a comentarios como los de Lou A. Salomé, la falta de novedad que supone psicologizar la filosofía de Nietzsche, aportando como innovación al tratamiento de la cuestión, datos que el mismo autor admite haber considerado.

¹¹⁶³ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.95

¹¹⁶⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 23/ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Weise-1>

¹¹⁶⁵ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

¹¹⁶⁶ Assoun, P., Freud y Nietzsche, pág. 21

perdura como el “nervio vital”¹¹⁶⁷ en el que la filosofía podría seguir *justificando* su finalidad.

La raíz empírica de “una maestría”: el dolor, la salud y *su fondo* (*Grund*).

En *Ecce homo* Nietzsche describe la *experiencia* en la que esta “maestría” se funda, aportando claves con las que hallar alternativas al subjetivismo, al nihilismo y a la *neutralización del pensamiento*¹¹⁶⁸ en la que tiende a incurrirse cuando se trata de eludir estos dos extremos entre los que el pensamiento filosófico no puede dejar de oscilar cuando su proceder asume la *sabiduría* que el legado de Nietzsche y de Freud nos insta a incorporar, no como objeto último a interpretar, sino como condición misma de nuestros intentos de comprensión. Intentos, acercamientos, críticas, *tentativas* que, siguiendo a Adorno en su defensa del *para qué* filosófico, no deben retroceder ante las objeciones que se les opone desde el resto de ámbitos de los que esta *sabiduría* participa. Se juega en este reto del que dieron testimonio tanto Nietzsche como Freud, Nietzsche en tanto “psicólogo” que *habla en sus escritos*¹¹⁶⁹ y Freud, “filósofo secreto”¹¹⁷⁰, una *maestría* en la que todavía nos cabe alguna posibilidad de seguirnos instruyendo.

Si no perdemos de vista el factor “decisivo” que se pone de manifiesto en la voluntad de *sabiduría* ensalzada por Nietzsche en *Ecce homo* y podemos ahora relacionar estas líneas de cuestionamiento que se desprenden de la afirmación de esta *voluntad* con el establecimiento del marco de problematización en el que se inscribe esta investigación. De este modo, hallamos en estos testimonios uno de los núcleos temáticos a trabajar, no entendiendo estas vías de cuestionamiento como un agregado al fin último de la *transvaloración de los valores*¹¹⁷¹ indicada por Habermas como déficit en el que no se daría respuesta a las preguntas con las que la filosofía de Nietzsche “invierte” el proceder en el que nos acomodamos a nuestras creencias, sino como uno de los puntos de partida desde el que

¹¹⁶⁷ W. Adorno, Th., “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th., *Filosofía y superstición*, pág. 11

¹¹⁶⁸ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240

¹¹⁶⁹ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 62

¹¹⁷⁰ Assoun, P., *Freud, la filosofía y los filósofos*, pág.12

¹¹⁷¹ Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, pág.36

pueden estudiarse las conexiones entre la concepción nietzscheana de lo subjetivo y las preguntas que deja abiertas la crítica de Freud a la cultura. En *La teoría nihilista del conocimiento* Habermas fija la causa del *déficit teórico* de la filosofía nietzscheana y el de las filosofías para las que la crítica nietzscheana serviría de “plataforma giratoria”, apoyándose en la sospecha hacia la validez filosófica de esta “maestría” en la que Nietzsche cifra la experiencia necesaria para una “inversión de perspectivas”. Sin embargo, es precisamente en este posicionamiento donde puede hallarse una alternativa en *la salida del nihilismo* no tiene por qué conducir a “un grandioso subjetivismo”¹¹⁷² en el que la pregunta sobre la procedencia de las fuerzas subjetivas llevaría a una petición de principio que propiciaría el cierre de las vías de cuestionamiento que se han pretendido abrir a través del recorrido que hemos realizado. La búsqueda de una salida del atolladero en el que la crítica habermasiana colocaría nuestro intento de *diálogo* entre “la psicología profunda”¹¹⁷³ de Freud y el sentido de la sabiduría que podría salvarse del posicionamiento adorniano frente a la concepción moderna de la razón, hace necesario precisar aquello a lo que podría estarse apuntando a través del sentido conferido en filosofías como las de Nietzsche y Adorno a los vínculos entre “voluntad” y “poder”. Fiel a su consigna, una vez señalada la raíz empírica de su *maestría* en los secretos del trabajo del instinto de *decadence*¹¹⁷⁴, Nietzsche opone en *Ecce homo* otra afirmación que debe ser tomada igualmente en cuenta a la hora de valorar el potencial crítico que esta “maestría” puede poseer a la hora de abordar las problemáticas de las que hemos partido. Si procedemos al estudio de su obra inscribiéndola dentro del marco autobiográfico que *Ecce Homo* nos da la oportunidad de trazar de una forma que no se contradijera con el enfoque filosófico del que parte esta investigación, en la lógica interna en la que se desarrolló “la tarea” que en esta filosofía intentó defenderse, encontramos cómo Nietzsche enuncia literalmente los dos momentos que se juegan en este tránsito: en cuanto a *décadent* hizo al mismo tiempo la experiencia de ser también su antítesis.

Se trata por lo tanto de una “antítesis” que no se enuncia proposicionalmente sino que es *vivida* a través de una experiencia de la que no merece la pena hablar si no somos capaces de incorporar en nuestra forma de entender el pensamiento, el

¹¹⁷² *Op. cit.*, pág.36

¹¹⁷³ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

¹¹⁷⁴ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.22

imperativo que aquí está siendo formulado. Fijando el planteamiento en un marco teórico distinto en el que se posiciona frente a Kant y frente a Hegel, en *Dialéctica negativa* Adorno profundiza de forma exhaustiva en qué es “lo que se liberaría” cuando esta voluntad de antítesis es concebida como algo que no es externo a *la sistemática* que en esta maestría se estaría poniendo en duda, constantemente, manteniéndose en el dominio de “la forma” que al mismo tiempo es puesta en cuestión. No por retórica o mero capricho contestatario ya que, como vamos a ver en lo que sigue: es “la coherencia de lo no idéntico”¹¹⁷⁵ lo que ahí se está arriesgando. Convirtiendo en *épocas de nuestra vida* “esos breves periodos de estancación entre el ascenso y el descenso de un pensamiento o sentimiento dominantes”¹¹⁷⁶, el propósito al que alude Nietzsche en *Ecce homo*, y la apelación a la salud que ahí se lleva a cabo, consiste en un “sanarse a sí mismo”¹¹⁷⁷ que supone “estar sano en el fondo”. Ahondando en aquello que podría consistir el mantenimiento de este *estar sano* “en el fondo” (*im Grunde*), Nietzsche expresa filosóficamente aquello en lo que esta vivencia de “la antítesis” podría consistir. La formulación aparece de nuevo en primera persona de singular: “Convertí mi voluntad de salud, de vida, en filosofía”¹¹⁷⁸. Observamos así cómo los pasos dados por Freud en sus textos de los años treinta en lo referente a los vínculos entre salud y “meta vital”¹¹⁷⁹ aparecen en Nietzsche expresados con una mayor inmediatez. Mientras Nietzsche vivía esta *experiencia*, Freud cumplía el servicio militar obligatorio, traduciendo en sus ratos de ocio las obras completas de John Stuart Mill. Dos sentidos de “la tarea” estaban teniendo lugar, dos tareas, la de Freud iniciándose y la de Nietzsche consolidándose en el “restablecimiento”. Partiendo de la coincidencia temporal y de los testimonios autobiográficos que de ambos autores ofrecen de estas tareas, ahondamos ahora en la forma en que Nietzsche y Freud concibieron y vivieron el trabajo intelectual que realizaron. Mientras que en su *Presentación Autobiográfica* Freud se refiere con distancia a ciertos momentos de su biografía que aparecen siempre relacionados con la

¹¹⁷⁵ W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág. 35

¹¹⁷⁶ Nietzsche, F., *El caminante y su sombra*, pág.493

¹¹⁷⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 23. <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Weise-2>: *ich machte mich selbst wieder gesund*. Subrayamos este inciso que posee el texto original, a fin de remarcar la importancia de este „hacerse“ (machen) sano a uno mismo, algo que a diferencia del estar sano o enfermar, implicaría una referencia explícita a un sentido de la acción que en la filosofía nietzscheana está muy relacionado con un sentido del “poder” que poseería importantes diferencias con las aspiraciones al “dominio” a las que ciertas lecturas tienden a reducir los vínculos existentes en el pensamiento de Nietzsche entre voluntad, acción y subjetividad.

¹¹⁷⁸ *Op. cit.*, pág. 24

¹¹⁷⁹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 82

evolución y la defensa de su teoría, Nietzsche antepone su vivencia al objetivo de legitimar el “valor” que ahí se define dentro del debate de las ciencias positivas. El uso de la primera persona es en Nietzsche más enfático, aparece con menos preámbulos y también, tal vez por eso mismo, de una forma más sobreexpuesta. En su *Presentación autobiográfica*, Freud se refiere a cómo y desde dónde sanar, en *Ecce homo* Nietzsche relata cómo se “sanó a sí mismo”, cómo tuvo que hacerlo y cómo deberíamos hacerlo cada uno de nosotros si aspiramos a ir más allá del “ocio del leer y el escribir”.

La lectura de Nietzsche invita a un acercamiento al “fondo” de una *sabiduría* (*weise sein*) que pone en duda la noción misma de “interpretación” en la que la lectura y la escritura son concebidas. Descubrir “la vida de nuevo” incluye descubrirse a uno mismo, en la decadencia, en su antítesis y en la experiencia que se adquiere en la “maestría” descrita por Nietzsche a través de la coincidencia entre voluntad de salud y filosofía. Tras referirse al sentido de *la sabiduría* que estaría implicado en la voluntad de estar lo suficientemente sano “en el fondo” para poder *sanarse a sí mismo* y convertir esta voluntad de salud en filosofía, Nietzsche pasa a precisar en qué consiste “ser inteligente”. Sin abandonar el uso de la primera persona del singular, ahora el acento recae no tanto en una definición al uso de lo que o no es la inteligencia sino en por qué se es inteligente (*klug sein*). Para ello, la exposición comienza con el señalamiento de “algunas cosas más”¹¹⁸⁰ que Nietzsche considera saber en virtud del ejercicio en “la sabiduría” desde la que sus libros fueron escritos. Con esto, Nietzsche nos introduce en *Algo (Einiges)*¹¹⁸¹ que lleva a tratar un “excedente” en el que se matiza el sentido de esa *superioridad* por la que nos venimos preguntando en relación al horizonte filosófico al que podrían estar apuntando algunos de los cuestionamientos abiertos por Freud en el establecimiento de los vínculos entre subjetividad y cultura. Si seguimos estos pasos, el alcance determinado por Freud para su concepción de lo anímico entra en conexión con horizontes de cuestionamiento como el que se apunta en la lectura de *Ecce homo* con la que cerramos nuestro intento de poner *en diálogo* “la psicología profunda” de Freud y la propuesta adorniana de una filosofía de “lo no idéntico”. De esta forma, tras el

¹¹⁸⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 35

¹¹⁸¹ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-1>: Warum ich Einiges mehr weiss? Warum ich überhaupt so klug bin?

recorrido que nos ha llevado de “la afrenta psicológica” a *la soberanía*¹¹⁸² del yo con la que Freud se posicionó frente a las filosofías conciencialistas al tratamiento del “problema” que tiene lugar a la hora de relacionar el sentido del individuo que se deriva de la admisión de esta *afrenta* con “las ilusiones” culturales que podrían prevalecer en la asunción de esta crítica, hallamos en “el llegar a ser” nietzscheano un punto de encuentro en el que podría extraerse una respuesta *positiva*¹¹⁸³ a lo que se pondría de manifiesto en estas críticas a la subjetividad y la cultura.

Tras estudiar cómo “el intelecto” – *lo intelectual*¹¹⁸⁴– es una noción que en Freud tiende a quedar relegada a *los márgenes* de sus investigaciones sobre lo anímico, encontramos en Nietzsche un tratamiento distinto de un asunto que, según es enunciado, evidencia el carácter testimonial desde el que es abordado. A partir del *instinto de decadencia* y a través de la vivencia de la antítesis a la que este *instinto* parece que puede conducir a un mismo tiempo, Nietzsche describe cómo llegó a la sabiduría a partir de una “inversión” de perspectivas desde la que define su “humanitarismo” (*Humanität*) como el resultado de “una permanente victoria sobre sí mismo (*beständige Selbstüberwindung*)”¹¹⁸⁵. “Instinto de salud” e “instinto de limpieza” coinciden en el posicionamiento de Nietzsche en relación con un sentido de lo humano frente al que hemos visto cómo Freud se detiene con “neutralidad” en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura*. Asimilándolo en el núcleo mismo de lo subjetivo, la forma en que se refiere Nietzsche al “humanitarismo” (*Humanität*) en *Ecce homo* no consiste en participar en el consentimiento de cómo es el ser humano, sino en soportar (*auszuhalten*)¹¹⁸⁶ la participación en ese sentimiento. El verbo “soportar” vuelve a ser recurrente; no obstante, esta acción aparece ahora en los textos de Nietzsche connotando un resistir en el que no se priorizan las condiciones y los efectos del peso y de sus

¹¹⁸² Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 133

¹¹⁸³ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 140.

¹¹⁸⁴ Dado que esta vía de cuestionamiento es uno de los nexos más importantes con las concepciones filosóficas a las que nos venimos refiriendo de forma paralela al trabajo que hemos hecho con estos textos de Freud, insistimos en la preeminencia de esta temática y en cómo este tratamiento va apareciendo en las distintas formas en las que Freud aborda los principales núcleos de sus concepciones de lo anímico. Los epígrafes en los que se ha hecho referencia a la existencia de este hilo argumentativo en la obra de Freud, hallarían aquí la posibilidad de continuidad que es necesaria para trabajar los vínculos entre la afirmación de la vida pulsional y la reflexión sobre el sentido de la experiencia de pensamiento que ahí estaría implicada, una *experiencia* a la que se está confiriendo un carácter prioritario, ya que constituye una clave muy importante con la que comprender propuestas filosóficas como las de Nietzsche y Adorno.

¹¹⁸⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.33 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Weise-8>

¹¹⁸⁶ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH>

cargas, sino que supone más bien sostener una posición que debe ser mantenida a fin de lograr la constancia en una “victoria” sobre uno mismo (*Selbstüberwindung*). Una *victoria*, en la que “la enfermedad” deja de entenderse como objeto de estudio de un ámbito al que la filosofía actual debería mantenerse a distancia. Bien al contrario, en la obra de Nietzsche y en el sentido de lo filosófico que ahí se preconiza, la enfermedad fuerza a razonar y a reflexionar sobre “la razón en la realidad”¹¹⁸⁷. Observamos así cómo el planteamiento se invierte de acuerdo con un *giro* que no sería irreconciliable con el operado por Honneth en su intento de actualizar el legado de la filosofía de Adorno, señalando las siguientes vías de estudio: las relaciones existentes entre “patología social” y la “deformación de la racionalidad humana”¹¹⁸⁸.

No es desde la razón desde la que se aborda la cuestión de lo patológico, sino que es “la experiencia” que se hace de la *enfermedad* desde donde se pone en cuestión el supuesto de la *cultura* en el que la salud tiende a garantizarse como preámbulo a las discusiones sobre la *sabiduría*. Señalar la no verdad de algo supone ya la defensa de un sentido la verdad, negativo, *enfático*. Quien se ejercita en eso adquiere una maestría en la que el pensamiento se *tensa*, haciendo posible a un mismo tiempo que sobre esa tensión pueda ser sostenida una coherencia que no retrocede ante “el momento corporal”. Un momento en el que se da una forma de recordar digna de destacar ya que es ahí donde confluyen la mayoría de las dimensiones que han sido puestas en cuestión en estas páginas:

“Recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar”¹¹⁸⁹

El “trabajo y el arte” del instinto.

Las propuestas de Freud y de Nietzsche convergen y difieren a un mismo tiempo, en los rasgos que aquí se ponen de manifiesto. A diferencia de Freud, Nietzsche alude de forma más explícita a la historia de la filosofía que le precede y atribuye al “idealismo” la causa que le hizo apartarse de una “tarea” que, alejándose de la filología, fue acercándose progresivamente hacia “cualquier otra cosa que abra

¹¹⁸⁷Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.40

¹¹⁸⁸Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág 73

¹¹⁸⁹W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág.191

más los ojos”¹¹⁹⁰. En *Ecce homo Nietzsche* describe este acercamiento explicando las etapas de un proceso de evolución intelectual en el que la importancia del cuerpo antecede a la de la letra, el filólogo aspira a la medicina y llama a creer y a vivir en un pensamiento en el que “los músculos” también celebran *su fiesta*¹¹⁹¹. Ser “un malentendido” y a pesar de eso, “no malgastarse”, algo que sólo *sabe* hacerlo quien distingue “los problemas” que son problemas de los que no lo son y convierte esta capacidad de *distinguir* en la afirmación sobre la que se asienta la legitimidad de un pensamiento que no desiste en su esfuerzo de hacer emerger “lo decisivo”.

Se trata una capacidad que requiere de un *impulso* al que Adorno alude incidiendo en cómo *los filósofos* lo han pasado por alto y en cómo Nietzsche constituiría “una excepción” a esta distracción hacia “lo flotante”:

“La filosofía no es ni ciencia ni aquello a lo que con un burdo oxímoron el positivismo querría degradarla, sino una forma tan mediada por lo distinto a ella como separada de ello. Pero lo flotante en ella no es otra cosa que la expresión de lo inexpresable en ella misma. En esto está hermanada con la música. Lo flotante a penas a penas cabe ponerlo correctamente con palabras; esto podría ser la causa de que los filósofos, con excepción de Nietzsche, lo pasen por alto.”¹¹⁹²

Reavivando “el impulso filosófico a expresar lo inexpresable” reivindicado por Adorno como uno de los rasgos al que Nietzsche habría sido honesto, el testimonio de *Ecce homo* permite poner en diálogo la crítica nietzscheana a las concepciones del conocimiento que no integran en su proceder este *momento corporal* y el sentido de *la elevación*¹¹⁹³ al que apela Freud de forma tangencial cuando aborda las aspiraciones culturales. Tiene lugar así un cuestionamiento en el que estudios como el realizado por Lemm instan a profundizar en cómo existe una afinidad muy interesante entre la posibilidad de entender *la Teoría crítica* de Adorno y Horkheimer como “un proyecto afirmativo”¹¹⁹⁴ y “lo decisivo” hacia lo que apunta Nietzsche en su asimilación de las nociones de subjetividad, enfermedad y salud. Si atendemos a las oposiciones de las fuerzas instintivas que

¹¹⁹⁰ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, pág. 41

¹¹⁹¹ *Op. cit.* pág. pág.39

¹¹⁹² W. Adorno, *Dialéctica negativa*, pág. 109

¹¹⁹³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140

¹¹⁹⁴ Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, pág. 140

se ponen en tensión en la exposición que hace Nietzsche de cómo se lleva a cabo la “victoria sobre uno mismo” a través del cumplimiento de una “tarea”, podemos encontrar cierto paralelismo con el tratamiento realizado por Freud de la autoconservación en su teoría pulsional. De acuerdo con los desarrollos que han sido abordados en el Apartado 1 y en el Apartado 2 de esta investigación, a fin de ahondar en esta conexión, en estos apartados se había hecho referencia a la contraposición establecida por Freud entre las *pulsiones de autoconservación o yoicas*¹¹⁹⁵ y el sentido atribuido a la libido. De esta forma, el estudio realizado con estos conceptos de la teoría pulsional freudiana nos permite ahora relacionar estos desarrollos con las connotaciones que adquiere el uso “instinto de autoconservación (*Selbsterhaltung*)”¹¹⁹⁶ realizado por Nietzsche en *Ecce homo*. Nietzsche apela a *un instinto* que, relacionándose con una “autodefensa”, tiene frente a sí uno de los mayores imperativos: el “desinterés”, *eine Selbstlosigkeit*¹¹⁹⁷, una la pérdida del sí mismo en la que hallamos rasgos en los que podría señalarse un precedente del esfuerzo realizado por Adorno en favor de “una liberación de la constricción de la identidad”¹¹⁹⁸. En *Ecce homo* Nietzsche nos sitúa ante un “sí mismo” (*Selbst*) que no se defiende preguntando *qué* o *quiénes* *somos*, sino sosteniendo la actitud que es precisa para mantener limpia la superficie en la que deviene –llega a ser¹¹⁹⁹ - “la tarea dominante” (dominirnde Aufgabe) de *la transvaloración de todos los valores*. La fijación de esta “tarea” implica un distanciamiento de Freud en lo que concierne al horizonte de reflexión que, a diferencia de lo que en *El malestar en la cultura* queda en suspenso, en la filosofía nietzscheana sí es señalado, hasta el extremo de solicitar del lector “una incorporación” de las conclusiones que estas afirmaciones suponen en lo que se refiere a la forma en la que cada quien decide orientar su vida. En su estudio de las obras de Nietzsche y Freud, Assoun apunta esta posibilidad de conexión sugiriendo que el espacio recorrido por Zaratustra podría equipararse al de un camino que, partiendo de la enfermedad, conduciría hasta la idea de “un ser que no tendría ya que ser curado”¹²⁰⁰. En la relación entre psicoanálisis y filosofía que se pondría de manifiesto en esta consideración de los vínculos existentes entre

¹¹⁹⁵ Freud, S., *Una dificultad del psicoanálisis*, AE XVII, pág. 129

¹¹⁹⁶ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-8>

¹¹⁹⁷ <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-8>

¹¹⁹⁸ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*. “El ensayo como forma”, pág.27

¹¹⁹⁹ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág.12

¹²⁰⁰ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág. 241

“enfermedad” y “no necesidad de *cura*”, “la autodefensa” y la forma en la que esta acción conectaría con el sentido asignado por Freud a la *autoconservación* en su teoría pulsional, queda ligada a esta “tarea de transvaloración”, con respecto a la que Freud mantendría la posición de neutralidad” (*Unparteilichkeit*)¹²⁰¹, comentada en los epígrafes anteriores.

Según lo afirmado por Nietzsche en *Ecce homo*, esta “tarea” tiene lugar dentro de una coexistencia de facultades y antítesis de facultades, organizadas según un “orden de rango” que Nietzsche describe con precisión y al que hay que atender si pretendemos no reducir la comprensión de lo que aquí se está requiriendo a uno de los extremos en los que deviene la “inteligencia” que Nietzsche considera necesaria para lograr *el trabajo y el arte del instinto*:

“Jerarquía de las facultades (*Rangordnung der Vermögen*); distancia; el arte de separar y enemistar; no mezclar nada, no “conciliar” nada; una multiplicidad enorme, que es, sin embargo, lo contrario del caos”¹²⁰².

El instinto trabaja, posee un “arte”¹²⁰³ (secreto) en virtud del que puede alcanzarse un “alto patronato”, desde este *trabajo del instinto* Nietzsche da testimonio en *Ecce homo* de aquello en lo que podría consistir una *inteligencia* con la que lo necesario se *soporta* (*ertragen*) a la vez que se ama¹²⁰⁴. A diferencia de la imprecisión en la que tienden a dejarnos las conclusiones expuestas por Freud en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura*, aquí sí prevalecería una petición en la que podrían seguirse los rastros de algo que *todavía* podría estarse “pidiendo apasionadamente” (*leidenschaftlich verlangen*)¹²⁰⁵. Desvinculándose de la ambivalencia que tiende a instaurarse en la alternancia entre el sufrimiento por la soledad y las sospechas hacia *la muchedumbre* („*Vielsamkeit*“) en la que hemos visto que oscilaban también ciertos momentos¹²⁰⁶ de la articulación freudiana de los vínculos existentes entre individuo y colectividad, en virtud de “la meta vital” que aquí se traza como horizonte, se nos insta a amar lo necesario sin negar lo

¹²⁰¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.505 La alusión a esta pretensión de “neutralidad” recuerda a la actitud mencionada por Nietzsche cuando en *Ecce homo* se refiere a una “neutralidad” (*Netralität*) en la que, entendiéndose como “ausencia de partidismo en el problema global de la vida, hallamos una afinidad entre ambos posicionamientos. Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 21

¹²⁰² Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 51

¹²⁰³ *Ibid.* / <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-9> : *Künstlerschaft*

¹²⁰⁴ *Op. cit.* , pág. 54

¹²⁰⁵ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹²⁰⁶ Se ha trabajado cómo Freud llevó a cabo este desarrollo en el Apartado 3. de esta investigación.

que ahí se está requiriendo y nos requiere: “La vida se me ha hecho ligera, y más ligera que nunca cuando exigí (*verlangte*) de mí lo más pesado”¹²⁰⁷. En esta formulación se señala un paso en el que de lo *soportable* se pasa a un sentido del “amar” que es importante tener en cuenta a fin de vincularlo con lo que ha sido visto en relación a las alusiones freudianas a “lo soportable”. Lejos de quedar restringido a los ámbitos de la psicopatología y abriendo así un ámbito de cuestionamiento intermedio en el que poder abordar los vínculos existentes entre “el factor cultural” y “el fondo pulsional” desde el que tanto Nietzsche como Freud conciben la posibilidad del pensamiento, en los escritos de Nietzsche podemos hallar alternativas más esperanzadoras a este respecto. Entendiendo esta “esperanza” en el sentido en el que Adorno precisaría su significado cuando éste pretende ser aplicado a la defensa no *diletante* del “para qué” de una filosofía en la que no se *justifica* “lo que ya es”, sino lo que podría *llegar a ser*. En cuanto a “asilo para la libertad”, *la esperanza* a la que aquí estamos apelando a modo de conclusión, es “un rastro” al que hay que prestar una especial atención:

“..un rastro de esperanza de que la falta de libertad y la represión, el mal, que tampoco necesita una prueba filosófica de que es mal y de que existe, no será quien tenga la última palabra.”¹²⁰⁸

De este modo, situándose más allá de “las disposiciones enfermizas” y de “la intensidad pulsional hipertrófica (*übergroßer Triebstärke*)”¹²⁰⁹, “el experimento cultural” con el que Freud se interrogaba sobre los beneficios con los que la cultura podría incidir a la hora de minimizar los efectos de estos dos condicionamientos, en Nietzsche se juega en “los libros”: *libros* que sólo pueden ser comprendidos si se tiene en cuenta “la originalidad” ¹²¹⁰ (*Originalität*) de una experiencia con la que volvemos al sentido mismo de esa *sabiduría* que estamos invitando a poner en relación con las cuestiones que la crítica cultural de Freud dejaría abiertas. Psicólogo “entre los filósofos”¹²¹¹, *la psicología* es para Nietzsche una alternativa mucho mejor que la del idealismo. Se perfila aquí un posicionamiento epistemológico frente a las tendencias de la época, en el que podemos hallar importantes paralelismos con Freud. La afinidad nietzscheana

¹²⁰⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.54 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Klug-10>

¹²⁰⁸ W. Adorno, Th, “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th, *Filosofía y superstición*, pág.16

¹²⁰⁹ Freud, S., *El Porvenir de una ilusión*, AE XXI, pág. 9/ *Die Zukunft einer Illusion*, S.113

¹²¹⁰ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.57 <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/EH-Bücher-1>

¹²¹¹ *Op. cit.*, pág.129

con quien “no quiere conservarse a sí mismo (*will sich nicht bewahren*)”¹²¹², y el dualismo que esta afirmación entrañaría en lo que respecta a la concepción de lo subjetivo (conservarse—no conservarse), constituye un ejemplo de las semejanzas existentes entre ambos autores. Así mismo, la importancia otorgada por Nietzsche al sueño como “modo de transmisión de la verdad” y la defensa de una continuidad activa entre el sueño y la vida despierta en “la vigilia”, poseen interesantes vínculos con los trabajos freudianos con las elaboraciones oníricas. Sin embargo, existe una inmediatez en Nietzsche entre ser y devenir, que en Freud tendería a ser concebida de otra forma, evidenciándose una diferencia entre ambos autores, acaso irreconciliable. Hallamos un ejemplo de la *ambivalencia* que esto produciría en las relaciones existentes entre la crítica freudiana a la cultura y las relaciones de esta crítica con la filosofía nietzscheana, en la doble significación que el nombre de Nietzsche poseía para Freud. El orden del día de una de las reuniones de los Miércoles celebrada en la sociedad Psicoanalítica durante el año 1908¹²¹³ ofrece un testimonio muy ilustrativo de cuál fue la naturaleza de este vínculo entre el psicoanálisis freudiano y el pensamiento filosófico defendido por algunos *pájaros raros* a los que su concepción de la subjetividad tal vez deba más de lo que Freud expresó de forma explícita a la hora de tomar posiciones con respecto a las líneas de cuestionamiento que convergieron en sus conceptualizaciones. Oscilando entre ser un “precursor distinguido” o “un caso patográfico”¹²¹⁴, en la propuesta realizada por Hitschmann a raíz de una lectura comentada de la tercera disertación de la *Genealogía de la moral*, según la minuta redactada por Rank, se le niega a Nietzsche el título de “filósofo”, definiéndole como un “moralista que se distingue, por cierto, por un espíritu de agudeza poco común”. Abundando en esta forma de acercarse a la filosofía nietzscheana, bastante

¹²¹² Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 39/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S. 17

¹²¹³ *Les premiers psychoanalystes, Minutes de la Société psychoanalytique de Vienne*, Gallimard, t. I: 1906 – 1908; t.II 1908 – 1910; t.III 1910 – 1911. Referencia en Assoun, P., *Freud y F. Nietzsche*, pág. 16. Gasser se refiere igualmente a este orden del día profundizando desde un enfoque similar al propuesto por Assoun y esbozando un cuestionamiento que posee una gran afinidad con la lectura que estamos planteando en relación con los posicionamientos mantenidos por Nietzsche y por Freud en sus críticas a la cultura y al sentido de *lo patológico* que sería inherente a ambas críticas. Para una profundización más exhaustiva en estos aspectos, remitimos a la investigación realizada por Gasser: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Die Überführung der Metaphysik in die Psychologie des Unbewußten: Der Fall Nietzsche”, S. 234 – 239 [*El paso de Nietzsche de la metafísica a la psicología de lo inconsciente*.]

¹²¹⁴ Assoun, P., *Freud y F. Nietzsche*, pág. 16. También puede encontrarse un estudio de las dos alternativas que se jugarían en esta disyuntiva crucial a la hora de trabajar los nexos existentes entre filosofía y psicoanálisis en las obras de Nietzsche y de Freud en: Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, “Diskussionen über Nietzsche in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung” S. 48 – 58, [*Discusiones sobre Nietzsche en la Asociación psicoanalítica de Viena*.]

recorrida y no solamente por pertenecientes a los ámbitos de la psicología y de la psiquiatría, la Minuta en la que quedaron recogidas estas declaraciones deja testimonio de incisos como el de señalar el “contraste entre el comportamiento de Nietzsche en su vida cotidiana y los contenidos de sus obras”¹²¹⁵. De igual modo, Nietzsche es considerado como un “psicólogo de la moralidad” del que parece emitirse un diagnóstico psicoanalítico, a partir del que se trata de incidir en cómo Nietzsche discernió lo esencial en la psicología sin lograr ver que sus propios ideales “correspondían a deseos irrealizados”.

Sin ahondar en las implicaciones filosóficas inherentes a semejante sucesión de términos (esencia-ideal-deseo-realidad), el tipo de relaciones existentes en la obra de Nietzsche entre vida, deseo, filosofía y “confesión” de un autor, son tratadas de un modo en el que pasan desapercibidas importantes apreciaciones que deberían ser tenidas en cuenta a la hora de establecer los vínculos existentes entre estos términos y entre los significados a los que estos términos apuntarían en filosofías como la de Nietzsche. Encontramos un ejemplo de los efectos a los que esta tendencia a asociar una estructura patológica con una producción filosófica determinada, en declaraciones como la realizada por Sandger cuando describe a Nietzsche como un “sujeto tarado” con “estados epileptoides sin pérdida de conciencia”¹²¹⁶.

Descubrimientos intuitivos y “mantenimiento del dominio en la forma”.

Afortunadamente, en los registros de estas sesiones encontramos también enfoques distintos que serían más acordes con la dirección que estamos trazando en las conclusiones de esta investigación sobre las relaciones existentes entre el sentido de “lo profundo” atribuido por Freud a su forma de concebir la psicología y el sentido conferido por Adorno a “lo no idéntico”. Por este motivo mencionamos estas actas a las que hacen referencia Assoun y Gasser a la hora de investigar las

¹²¹⁵ Cuando mencionamos el registro de las Sesiones a las que estamos haciendo referencia nos referimos a la fuente utilizada por Assoun en *Freud y Nietzsche: Les premiers psychoanalystes, Minutes de la Société psychanalytique, Gallimard, t. I: 1906 – 1908, t. II: 1908 – 1910; t. III: 1910 – 1911 (trad. franc. 1976, 1978 y 1979)*.

¹²¹⁶ Assoun, P., *Freud y Nietzsche*, pág. 18.

relaciones existentes entre la obra de Nietzsche y la obra de Freud. Se trata de apreciaciones que poseen una gran importancia en las conclusiones a las que estamos llegando en lo referente a cómo podría llevarse a cabo una articulación entre lo que Freud habría dejado por decir en su crítica cultural y la validez que su profundización en lo subjetivo poseería en intentos como el emprendido por Adorno en su *justificación* de la función que la filosofía podría seguir poseyendo cuando asume el imperativo de su *actualidad*.

Un ejemplo de la vía de consideración que aquí se abriría lo hallamos en las objeciones que Adler advierte en lo que respecta a la “cercanía” de Nietzsche con el pensamiento psicoanalítico, arguyendo que la actividad filosófica se relaciona con algo diferente¹²¹⁷ a la neurosis. Junto a Graf, Adler atribuye a su vez un particular “don de autoanálisis”, incidiendo en cómo la obra de Nietzsche contiene observaciones que recuerdan a las que realiza el paciente cuando la terapia ha progresado mucho y está en condiciones de analizar las corrientes profundas de su alma”. En una línea más afín con el planteamiento de esta investigación, la postura mantenida por Freud en esta sesión no adolece tampoco del reduccionismo frente al que Adler toma distancia, de forma que nos proporciona claves con las que defender la posición que estamos de fijar a fin de comprender en qué puede consistir el sentido de “la maestría” que estaría entrando en juego cuando Nietzsche procede a explicar *cómo se llega a ser el que se es*. Un gran número de fragmentos de la obra nietzscheana podrían dar prueba de en qué consiste este *don de autoanálisis* que se pondría de manifiesto en “la autoconfesión”¹²¹⁸ del filósofo cuando este *don* es considerado desde la perspectiva que podría extraerse de los escritos de Nietzsche y de los escritos que posteriormente se adscribieron a esta forma de concebir y de ejercer el pensamiento filosófico. Si consideramos estos escritos de acuerdo con algunas de las líneas de cuestionamiento a las que se ha hecho referencia en estas páginas a través de la defensa de la existencia un *diálogo indirecto* que podría establecerse entre las obras de Nietzsche, Freud y Adorno, junto a la afinidad existente en el desarrollo de las conceptualizaciones que han sido trabajadas en los anteriores apartados, constituye también una prueba de que este *diálogo es posible*, el registro de unas intervenciones realizadas por Freud en las que se afirmarían

¹²¹⁷ *Ibid.* pág. 18.

¹²¹⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 26. Aforismo 6

observaciones que compartirían esta misma línea de cuestionamiento. A pesar de *la ambivalencia*¹²¹⁹ mostrada en los momentos en los que Freud se vio en la dificultad de expresar un posicionamiento preciso en relación con los filósofos, la filosofía y su objeto, la intervención de Freud en el debate que tuvo lugar en estas sesiones psicoanalíticas se orientan hacia un sentido que queremos poner de relieve, dada su afinidad con las conclusiones a las que estamos llegando a este respecto. Un ejemplo de ello es cuando el 28 de octubre de 1908 Nietzsche es objeto de nuevas menciones en las reuniones de la Sociedad psicoanalítica de Viena. Si se sigue lo que ha quedado documentado en las actas de las reuniones puede observarse cómo, aunque prevalecieron algunas de las opiniones y de los posicionamientos de la sesión de abril, en esta sesión Freud hace esta vez referencia a como “el caso Nietzsche” podría plantear un problema relacionado con la cuestión psicopatológica de las relaciones entre genio y locura. Mientras que Möbius se adscribió a la hipótesis de “una parálisis general progresiva” a la hora de tratar el asunto de la muerte de Nietzsche y de las posibles causas patógenas que podrían haber producido su enfermedad, la intervención de Freud incide en la siguiente apreciación: “es muy discutible responsabilizar a la parálisis por el contenido de *Ecce Homo*”¹²²⁰. Dicho esto, Freud sostiene su posición al respecto apoyándose en “un signo” que le libra de incurrir en el error que Adorno atribuye al *mal ensayo*. Sin limitarse a referirse a “personas en lugar de elucidar el asunto de la forma”¹²²¹ Freud defiende la validez y la necesidad de tomar “en serio” el libro de *Ecce homo* tratando de fijar la atención en “el mantenimiento en el dominio de la forma”. Ensalzando esta prioridad concedida al *dominio en la forma* incidimos en la importancia de poner en relación las cuestiones debatidas en estas dos sesiones con el valor filosófico de la “maestría”¹²²² en la que quedarían respondidos algunos de los interrogantes que han sido formulados en estas páginas. Poniendo el acento sobre esta *maestría*, quisiéramos invitar a poner en diálogo dos ámbitos de teorización: el acercamiento freudiano a lo subjetivo y a la cultura y las reivindicaciones de Adorno a través de su sospecha frente a *las constricciones* de la identidad y frente a todo pensamiento que

¹²¹⁹ Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*, pág. 12

¹²²⁰ Assoun, P., Freud Y Nietzsche, pág. 21. Minuta núm. 56. En: *Les premiers psychoanalystes, Minutes de la Société psychoanalytique de Vienne*, Gallimard. T. II, p.30 y ss.

¹²²¹ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, pág15

¹²²² Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 23

renuncie a admitir las exigencias que la pretensión de “actualidad” antepondría a toda legitimación de su proceder y de su función.

No obstante, la aportación que esta intervención de Freud supone para el enfoque que estamos proponiendo se ve limitada por la siguiente anotación: “a Freud le gustaría señalar que nunca ha podido estudiar a Nietzsche. En parte a causa de la semejanza que tienen sus descubrimientos intuitivos con nuestras arduas investigaciones, y en parte a causa de la riqueza de sus ideas, que siempre ha impedido que Freud pase media página en sus intentos por leer a Nietzsche”¹²²³. Esta afirmación de Freud no resulte muy alentadora para quienes intentamos contrastar con la filosofía contemporánea su crítica cultural y el sentido de lo subjetivo sobre el que esta crítica se funda. Sin embargo, si perseveramos en extraer las claves que estos *descubrimientos intuitivos* pueden poseer para llevar a cabo propósitos como el diálogo que se ha intentado establecer en esta investigación, podemos extraer de este esfuerzo el ánimo necesario para *pasar todas las páginas* que sean necesarias para actualizar y seguir defendiendo el potencial crítico que aquí podría seguir estando en juego. Es así cómo el estudio de las obras de Freud y de Nietzsche no se hace incompatible con el empeño de seguir descubriendo “la no identidad” de todo aquello en lo que habitamos y por lo que somos habitados a un mismo tiempo. *Lo siniestro, lo ominoso, lo inhóspito*, lo desconocido, aparentemente amenazante e incomprensible, eso que pone al descubierto hasta qué punto es “extraño”¹²²⁴ lo que suponemos como *familiar*, deja de ser temible para *volverse* un “amor a lo lejano”. *Amor* (entendiendo este término en el extenso significado conferido a este término en el transcurso del pensamiento filosófico que iría de Platón hasta nuestros días) y *lejanía* coinciden a través de una conjunción a través de la que, entrando en diálogo con estas teorizaciones de Freud, en la filosofía de Adorno se señala una alternativa a la racionalidad instrumental. Sin detenerse ante “la paradoja”¹²²⁵, lejos de resignarse al cierre en el que esta opción dejaría detenida nuestra argumentación, las vías que quedaron abiertas en la *Teoría estética* de Adorno brindan una posibilidad de seguir observando lo que “estalla”¹²²⁶ en esa paradoja. Odradek sobrevive. La

¹²²³ Assoun, P. *Freud y Nietzsche*, pág. 19

¹²²⁴ Freud, S., *Lo ominoso*, AE XVII, pág.238.

¹²²⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 21 Nos referimos a esta “paradoja” en relación con el planteamiento propuesto en el Estado de la cuestión: *Sobre los desarrollos contemporáneos de “una aporía”*, págs. 7 – 11

¹²²⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág.242 Aforismo 274

complejidad del *origen* de la palabra en que Odradek se nombra, su existencia, su apariencia, la forma con que se sostiene, acaso no identificable, su agilidad, la imposibilidad de *apresarlo*, nuestro *deseo de hablarle*, el carácter *desconocido* de su “domicilio”, sus silencios, su futuro, legitima la imprescindible utilidad de todo aquello que, *no sirviendo para nada*, constituiría a su vez la posibilidad para la supervivencia de la pregunta filosófica. Odradek *no muere*: “no puede decirse tal cosa de él”. Pero sí nos cabe cuestionarnos cuál será su forma de seguir viviendo entre nosotros. De este modo, a pesar de que la imagen literaria que el texto de Kafka¹²²⁷ sugiere pueda crear confusión, del cuestionamiento que ahí se nos plantea parten interesantes líneas filosóficas que convergen en la llamada adorniana a una inclusión de “lo no idéntico” y la no identidad¹²²⁸ que ahí se manifiesta.

A la luz de esta convergencia, el pensar filosófico y el dominio en *la forma*¹²²⁹ coinciden a su vez con la “honestidad”¹²³⁰ ensalzada por Adorno como uno de los momentos de la filosofía nietzscheana que serían compatibles con su defensa del proceder filosófico y de su actualidad. Llegamos así a la afirmación de una *honestidad* que, al ser asumida como “tarea”, vincularía la filosofía de Nietzsche con la de Adorno en los términos en los que Adorno califica “lo liberador de Nietzsche” como un “vuelco” efectuado en el pensar occidental con motivo de haber expresado *el misterio* con el que se trama “la furia racionalizada contra *lo no idéntico*”¹²³¹. Ponderando este “vuelco” nuestra investigación desemboca en el señalamiento de *lo no idéntico* como un *objeto*, cuya apariencia paradójica consistiría en que en él se expresa una “resistencia de sujeto y objeto a dejarse definir”. Se trata de *una resistencia* en la que se hace posible una “comunicación de lo diferente”¹²³² que serviría de contrapunto a la crítica que Habermas opone a esta propuesta de Adorno, arguyendo que este planteamiento adolece de “una insensibilidad a los rastros y formas existentes de racionalidad comunicativa”¹²³³. Invirtiendo la dirección de este argumento, estamos ya en condiciones de señalar cómo es la necesidad y la urgencia de *comunicación* la que precedería a una crítica a la racionalidad que no tiene por qué incurrir en una negación de la razón y

¹²²⁷ Montané, A., “Una cosa extraña entre las cosas. Acerca de *Die Sorge des Hausvaters* de Franz Kafka.

¹²²⁸ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, pág. 19

¹²²⁹ Assoun, P. *Freud y Nietzsche*, pág.21

¹²³⁰ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, pág. 25/ <http://www.nietzschesource.org/texts/eKGWB/JGB-5>

¹²³¹ W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa*, pág.32

¹²³² W. Adorno, Th. *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 145

¹²³³ Habermas, J., *el discurso filosófico de la modernidad*, pág.161

de sus posibilidades de aplicación social¹²³⁴. La filosofía de Adorno y, concretamente, los artículos escritos en sus últimos años, ofrecen valiosas claves con las que cerrar esta investigación apuntando a una respuesta cuyo sentido *positivo* requiere ser entendido desde el sentido afirmativo que “la maestría” de Nietzsche dejó descrito como un legado sobre el que queda mucho por reflexionar y por hacer si tenemos en cuenta la situación en la que se halla el pensamiento filosófico actual y el contexto socioeconómico en el que a este pensamiento le es dado desarrollarse: convertir la “voluntad de salud, de vida, en filosofía”¹²³⁵. Es en este sentido en el que proponemos poner en relación las filosofías de Nietzsche y de Adorno a fin de hacer frente a la pregunta sobre el “para qué” que haría posible la perduración del momento en el que se señalan las coincidencias existentes entre el sentido nietzscheano de la *voluntad* y “el impulso” que Adorno echó de menos en el pensamiento contemporáneo. Hemos visto cómo la importancia crítica de esta *voluntad* es puesta en entredicho en “la forma apasionada de pedir” (*leidenschaftlich verlangen*)¹²³⁶ que queda en suspenso en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura*, impidiendo con ello conciliar las aportaciones que la inmersión freudiano en lo subjetivo y la dimensión colectiva que ahí se pone al descubierto podrían ofrecer a la filosofía actual. No obstante, si proseguimos en la apertura que se esboza en esta convergencia de planteamientos existente en Nietzsche, Freud y Adorno, es posible reparar en cómo percibir “lo semejante en lo desemejante” (*Ähnliches an Unähnlichem*)¹²³⁷ pone de manifiesto una “no identidad” que, concretándose en aquello que *nos preocupa*, ofrece también caminos a través de los que ensayar respuestas a las *aporías* inherentes a los intentos de poner en relación patología y cura, individuo y sociedad. *Lo que irrumpe* recibe así su lugar, lo recupera, haciendo que aquello que no tiene cabida en *las salas de espera* no sea neutralizado por las inercias en las que *lo nuevo*¹²³⁸

¹²³⁴ Tras partir como se ha partido de *Dialéctica de la Ilustración* para la fijación del marco teórico de cuestionamiento a través del señalamiento llevado a cabo en este libro de “la enfermedad de la cultura”, junto a la profundización en este sentido de la crítica llevado a cabo por Adorno en *Dialéctica negativa*, aludimos a este sentido los nexos existentes en Adorno entre crítica a la teoría moderna del conocimiento y la defensa del valor social de la afirmación de *la comunicación* apoyándonos para ello en W. Adorno, Th. *Consignas*, “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, “La educación después de Auschwitz”, “Sobre sujeto y objeto”.

¹²³⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág. 24

¹²³⁶ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹²³⁷ W. Adorno, Th. *Minima moralia*, pág.191/ *Minima moralia*, S. 362

¹²³⁸ Conectándose con el sentido de “la actualidad” y la función que desde ahí Adorno atribuye a la filosofía en escritos tan alejados en el tiempo de redacción como son *Actualidad de la filosofía* y *Justificación de la filosofía*, la noción de “lo nuevo” posee una gran importancia para la intelección de cómo actualidad y función filosófica se articularían en *Teoría estética* con el sentido de “lo no idéntico”. W. Adorno, Th.,

pierde el impulso que es necesario para que el pensamiento pueda seguir *respirando* de una forma un poco menos *convulsa* (*kurzatmig*)¹²³⁹. Si seguimos los rastros que la filosofía adorniana dejó señalados a quienes *todavía* deseamos perseverar en este esfuerzo, más que respuestas concretas o conclusiones cerradas, lo que hallamos aquí son motivos para confiar en que todavía exista un margen de *esperanza*. Los “medios lingüísticos” elegidos por Adorno para la apertura de estos espacios de cuestionamiento ensalzados por Honneth con motivo de las “nuevas conexiones de significado”¹²⁴⁰ que estos medios harían posible, no debería llevarnos al engaño en el que incurren quienes se alejan de los textos de Adorno calificándolos de “demasiado complicados”. Hay “un premio” para quien insiste “ante el enigma”¹²⁴¹ y un signo” (*Zeichen*)¹²⁴², que es susceptible de recibir quien no teme a perderse en *parábolas sin clave*: “una autoridad de textos”¹²⁴³.

Tras haber mencionado cómo Nietzsche ofreció también en *Ecce homo* valiosas precisiones con las que oponer una alternativa al cierre de caminos que algunos creen ver en los intentos contemporáneos de responder a las problemáticas que quedaron inscritas en el proceder mismo en el que se legitima el pensamiento filosófico, siguiendo estos *rastros*, en *Apuntes sobre Kafka* es posible vislumbrar una sugerencia sobre la que quizás exista todavía mucho en lo que seguir profundizando:

“(Kafka) Se distingue del más viejo Freud de mentalidad más científico-natural, no por una espiritualidad más tierna, si no porque aún le rebasa, si ello es posible, en la *skepsis* sobre el yo. Para esto sirve la literalidad de Kafka. Como en una serie experimental estudia Kafka lo que ocurriría si los hallazgos del psicoanálisis fueran ciertos no metafórica y mentalmente, sino materialmente.”¹²⁴⁴

Teoría estética: “Crítica a la estética psicoanalítica”, “Filosofía de lo nuevo”, “Lo nuevo y la duración”, “Novedad, utopía y negatividad”, “Expresión y construcción”, “Cambio en la función de la ingenuidad”, “Experiencia estética como comprensión objetiva”, “dialéctica de la experiencia estética”.

¹²³⁹ Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, pág.240 Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialektik der Aufklärung*, S.207

¹²⁴⁰ Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, “Sobre la posibilidad de una crítica alumbrante. la dialéctica de la Ilustración en el horizonte de los debates actuales sobre la Teoría crítica” En pág. 159

¹²⁴¹ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág.260

¹²⁴² Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, pág. 439/ Nietzsche, F., *Also sprach Zarathustra*, S.406

¹²⁴³ Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 260

¹²⁴⁴ *Op. cit.*, pág.268

Sobre “las cosas que parecen útiles”.

El “como si” con el que cerramos nuestra investigación alude a una voluntad de certeza en la que pueden hallarse alternativas al “descentramiento” de la subjetividad que se tomó como punto de partida para esta investigación. No se trata ni de obviar las consecuencias discursivas de este *descentramiento* ni el esfuerzo que el individuo debe hacer para soportarlo. Bien al contrario, en las filosofías de Nietzsche y de Adorno y en los momentos de convergencia existentes entre ambas, se *señala* “una aporía” en la que estas vías de cuestionamiento no tendrían por qué quedar detenidas. Llegados a este momento, estamos ya en condiciones de afirmar que, si las referencias a Odradek que se han ido realizando en estas páginas significan algo, es el hecho de lo que ahí se evidencia la afirmación de la “coexistencia”¹²⁴⁵ que implicaría el impulso inherente a una facultad mimética que no tiene por qué quedar relegada a permanecer excluida en los márgenes del cuestionamiento filosófico actual

Oponiéndose a esta tendencia, el valor de lo “no idéntico” reside en su irrupción y en lo que ahí se pondría de manifiesto. Nos hallamos así ante algo que, apareciendo bajo el signo de lo indeterminado, cuando irrumpe, imprime el sentido de una certeza en quien todavía posee la sensibilidad necesaria para recoger el impulso que ahí se actualizaría. “Materialmente”, de la misma forma en la que nos es dado convivir y lidiar con el dolor, la injusticia, su carácter inevitable y su absurdo. En oposición a las tentativas que tratan de invalidar el núcleo de teorización que aquí se señala, *esta presencia* no se entiende como “mero impulso, como lo simplemente opuesto a la razón”¹²⁴⁶. Si la “psicología profunda”¹²⁴⁷ y la filosofía de *lo no idéntico* son puestas en relación en virtud de la afirmación de esta *coexistencia*, opciones como la del subjetivismo o el nihilismo no tienen por qué representar necesariamente una objeción a la vía de reflexión que se abre con esta alternativa y, mucho menos, entrar en oposición con el sentido de la “la razón” ante el que esta *irrupción* nos anima a estar alerta. De este modo, apoyándonos en los textos de Freud para trazar un recorrido con el que defender este convencimiento, *La afrenta psicológica a “la soberanía” del yo* y *El*

¹²⁴⁵ Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, pág. 89

¹²⁴⁶ *Op. cit.*, pág. 90

¹²⁴⁷ Freud, S., *Presentación autobiográfica*, AE XX pág. 52

otro mundo “*exterior*” que esta “*afrenta*” pone al descubierto como algo indisociable del sentido de la concepción del individuo que se deduce de estos cuestionamientos, nos ha llevado hacia un planteamiento de la cultura como “*problema*” que finalmente desemboca en la afirmación de la vigencia y de la necesidad de un “*impulso*” desde el que *pensar filosóficamente* no tendría por qué ser nunca “*demasiado...*”¹²⁴⁸. Introdujimos a esta investigación con una experiencia como la que se relata en el texto de *En la Sala de espera* con la intención de dejar señalada desde un principio la necesidad de cuestionamiento que se pone de manifiesto en el itinerario de lectura que hemos propuesto desde el enfoque filosófico trazado en estas páginas. El estado de los hechos prueba la existencia de esta necesidad, puesta en evidencia, diariamente, en los aspectos más cotidianos de nuestra vida. La educación en lo que “*ser ciudadano*” debería entrañar hoy en día no es pensable si dejamos de tener a la vista la dialéctica que tiene lugar en todo los “*ataques*” de los que diariamente nos esforzamos en defendernos, intentando no dejarnos en ello el mínimo de salud que se requiere para “*no perder la razón*”. Afirmaciones como éstas podrían resultar arbitrarias e incluso atrevidas si no se tiene en consideración aquello a lo que Adorno estaría apuntando cuando alude a esta forma de “*ser cierto materialmente*”. Realizando esta alusión a partir de una referencia a la literatura de Kafka que puede ser extrapolable a la situación socioeconómica de nuestros días, la filosofía que de ahí se desprende ofrece claves para una lectura en la que pueden ser puestas en relación las aportaciones que supondrían las líneas de los cuestionamientos de Freud y de Nietzsche que han sido abordados en estas páginas. La *pérdida de soberanía del yo*, el mundo exterior que se puso de manifiesto en esta pérdida y el problema que la cultura significaría para el “*Ello psíquico*”¹²⁴⁹ en que el individuo se convierte de acuerdo con la forma en la que éste es caracterizado desde la profundización en lo subjetivo llevada a cabo por Freud, podrían hallar en “*el giro hacia lo no idéntico*” preconizado por Adorno, una posibilidad de argumento en la que se actualizarían algunas de las vías de cuestionamiento que quedaron *marginadas*¹²⁵⁰ en la crítica freudiana a la cultura.

Aunque la pregunta sobre *el ser* de Odradek –sobre qué o quién es o siquiera por qué su supervivencia puede llegar a resultar *preocupante* – quede pendiente de

¹²⁴⁸ Freud, S., *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, AE XIV, pág. 295

¹²⁴⁹ Freud, S., *el yo y el ello*, pág. 26

¹²⁵⁰ Marcuse, H., *Eros y civilización*, pág. 12

una respuesta precisa, la filosofía adorniana sí nos ofrece algunas claves con las que averiguar dónde se encuentra *el ser* que daría nombre a esta *palabra* a la que hemos estado haciendo mención de forma recurrente. Junto a estas menciones y junto al sentido de la filosofía a las que se apuntaría con ellas, el hecho de haber planteado el sentido conferido por Nietzsche a *la sabiduría* en *Ecce homo*, permite a su vez hallar una alternativa diferente a la de “la beatitud cabal” (*bravsten Frommgläubigen*) y a la de “la revolución cerril” (*wildesten Revolutionäre*)¹²⁵¹. Mediando entre ambas opciones, el *Impulso mimético* y el “deseo de cura” se presentan así como alternativas desde la que seguir ofreciendo posibilidades de desarrollo a “la enfermedad de la cultura”. De esta forma, en conexión con lo que ha sido planteado en esta investigación, siguiendo el planteamiento presentado por Honneth en *Patologías de la razón*, a través de *lo no idéntico* y del concepto de mimesis se afianza un estudio de las relaciones entre razón y sociedad que permite entender algunas de las causas de “la patología social” abordando estas causas en virtud de una atención a *los rastros* en los que se evidenciaría el sentido de la razón que ahí se estaría *deformando*¹²⁵². “Lo irritante y lo peligroso de las cosas que viven en los conceptos”¹²⁵³ se pone de manifiesto para las filosofías que *justifican* su “todavía” a través de una exigencia de comprensión para la que “la verdad es una constelación deviniente”¹²⁵⁴. Poniendo el peso en esta consigna en la que no es difícil hallar ecos de la filosofía nietzscheana, “arrancando cada frase a la zona de la locura” en la que, comentando la épica kafkiana, Adorno afirmaba en los años cincuenta que se da el “riesgo que el conocimiento debería asumir”¹²⁵⁵, la desesperanza posee a su vez *un momento de respuesta* al que hay que prestar atención si no se quiere reducir la filosofía de Adorno al “agotamiento en una filosofía negativa”¹²⁵⁶: haber mostrado al ser humano en “su inidentidad”¹²⁵⁷. Las fronteras se desdibujan y, sumándose a la pregunta sobre el ser humano, hombre y cosa se indiferencian en su concepto dando lugar a “una tierra de nadie”¹²⁵⁸, en la que la filosofía de Adorno nos insta a adentrarnos. Adorno es claro a este respecto en sus alusiones al relato de Kafka

¹²⁵¹ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹²⁵² Honneth, A., *Patologías de la razón*, pág. 73

¹²⁵³ W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura*, “El ensayo como forma”, pág.22

¹²⁵⁴ W. Adorno, Th., *Consignas*, “Observaciones sobre el pensamiento filosófico”, pág.13

¹²⁵⁵ W. Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág.271

¹²⁵⁶ Tafalla, M., *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, pág.132

¹²⁵⁷ W. Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág.277

¹²⁵⁸ *Op. cit.*, pág.282

al que nos venimos refiriendo: es en esa *tierra de nadie* donde se encuentra Odradek y lo que la presencia de ese *ser* estaría requiriendo de nosotros. El propósito no es fácil de lograr, en ningún momento se nos promete lo contrario. “Una furia racionalizadora” tiende a hacer que mostremos recelo hacia esos territorios azarosos en los que, sin embargo, hay quien cifra la posibilidad de supervivencia del pensamiento filosófico contemporáneo¹²⁵⁹.

A pesar de que en algunos momentos las “descargas”¹²⁶⁰ de fuerzas propias del estilo adorniano puedan darnos la impresión de lo contrario, proponemos algunas de las consignas que pueden extraerse de sus planteamientos como forma de cerrar nuestro cuestionamiento. Sin prescindir del concepto y de su forma y, haciendo “honor a la concepción nietzscheana del optimismo y del pesimismo”, a lo que se nos insta a aquí no es solamente a señalar la cultura como problema sino también a ensayar una respuesta a fin de que no se detenga el *pathos* que se aviva cada vez que alguien se atreve a cuestionar el “así es” frente al que Freud, Nietzsche y Adorno se obstinaron en hallar una opción. Partiendo de este enfoque, si entendemos “el mal” en el horizonte que Nietzsche y Freud trazaron en sus respectivas alusiones al “más allá”, del *bien* y del *placer*, la filosofía de Adorno ofrece vías de actualización para las contribuciones que “las tareas” realizadas por Freud y por Nietzsche podrían aportar a la hora de entender cuál es la necesidad por la que deberían *ser salvadas* “las cosas intocables e inútiles”. Con ellas se “salva” también *la tarea* de una especie de pedagogía a “destiempo”¹²⁶¹ en la que se propicia “una sensación particular” (*Empfindungscharakter*)¹²⁶² en la que es posible *enseñar* cómo en “las cosas que parecen inútiles”¹²⁶³ perdura la exigencia que desde ellas se le haría a la cultura, devolviendo su vigencia a una de las críticas que podrían extraerse del escrito de Adorno sobre Kafka y sobre aquello que en Kafka se nombra:

“La inocencia de lo inútil” poniendo “contrapunto a lo parasitario”¹²⁶⁴.

¹²⁵⁹ Dado el amplio alcance que posee el término “pensamiento filosófico contemporáneo”, quisiéramos precisar, que cuando nos referimos a él en este momento de la investigación, aludimos al sentido en el que este “pensamiento” fue concebido por Adorno. Junto a obras en las que Adorno profundizó en ello de forma más exhaustiva, en el siguiente escrito puede encontrarse una aproximación bastante clara y concisa: W. Adorno, Th., *Consignas*. “observaciones sobre el pensamiento filosófico”, págs. 9 - 17

¹²⁶⁰ W. Adorno, Th. *Teoría estética*, “Explosión”, pág.118

¹²⁶¹ Rodríguez, M., *El niño acorralado*, pág.16

¹²⁶² Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 82/ Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, S.441

¹²⁶³ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 91

¹²⁶⁴ W. Adorno, Th., *Prismas*. “Apuntes sobre Kafka”, pág. 292

Dialogando con los extremos del nihilismo y del “grandioso subjetivismo”¹²⁶⁵ en los que tienden a cerrarse o a ser “pasadas por alto” las alternativas críticas que se abrirían a través de estos procesos de mediación, la cuestión de la procedencia de las fuerzas subjetivas no tiene por qué acabar neutralizándose en peticiones de principio o en posturas diletantes más o menos acomodaticias. Oponiéndose a estas tendencias, en la *sabiduría* que puede extraerse del empeño que no cede a estas oscilaciones propias de la inercia intelectual dominante se señala una “antítesis” que, haciendo estallar la lógica en que se enuncia, nos insta a entender lo que la luz de este *estallido* nos dejaría ver como algo que solamente puede ser vivido a través de una experiencia en la que filósofos como Adorno señalan el contenido que la filosofía actual debería esforzarse por incorporar a su proceder. Si dejamos de temer al “caos” y nos esforzamos en entender lo que en esta voluntad de antítesis se muestra, “la multiplicidad” se convierte en una materia por pensar sobre la que numerosos testimonios dan pruebas de lo mucho que habría que seguir haciendo. Se trata de algo que “maestrías” como la de Nietzsche pondrían en suspenso, sin necesidad de recurrir a “estados epileptoides”¹²⁶⁶ sino manteniéndose en el dominio de “la forma” a la que debe someterse quien “aspira a su obra”, convirtiendo ese *sometimiento* en el ejercicio de su libertad. *Más allá* del bien y del mal, de la salud y de la enfermedad, puede que sea otro el horizonte de esta “aspiración”. El *trabajo del instinto* permite así seguir *soportando* (*ertragen*) y *amando*¹²⁶⁷ lo necesario. Afecto y efecto se aúnan en una misma tensión en la que las conclusiones que quedan abiertas en los últimos párrafos de *El malestar en la cultura* se conectan con un “pedir apasionadamente” (*leidenschaftlich verlangen*)¹²⁶⁸ que no pierde su voz, señalando con ello aquello que Adorno afirma en *Dialéctica negativa* que es *condición de toda verdad*: “la necesidad de prestar voz al sufrimiento”¹²⁶⁹.

De esta forma, *la petición apasionada*, además de la solicitud que pone en juego, conecta con las demandas de quienes, “excluidos” del sistema, todavía siguen preguntando e insistiendo en “la diferencia” que en todo momento reclama seguir siendo pensada irrumpiendo y posponiendo, a través de esta irrupción, el triunfo

¹²⁶⁵ Habermas, J., *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, pág.36

¹²⁶⁶ Op cit. p370.

¹²⁶⁷ Nietzsche, F., *Ecce homo*, pág.54

¹²⁶⁸ Freud, S., *El malestar en la cultura*, AE XXI, pág. 140/ *Das Unbehagen in der Kultur*, S.506

¹²⁶⁹ W. Th., Adorno, *dialéctica negativa*, pág.28

de todo aquello que trata de imponer su “última palabra.”¹²⁷⁰ Incómodo, inconveniente e *irritante*, a menudo es así cómo lo *no idéntico* mostraría sus derechos ante lo que trata de excluirle. Invirtiendo esta tendencia, la filosofía de lo *no idéntico* contribuiría a hallar caminos alternativos en los que “lo que se repite” no abomine de la diferencia de la que el pensamiento filosófico contemporáneo podría seguir recibiendo el impulso que precisa para seguir *respirando*.

Resistencias a la “furia racionalizada” contra lo no idéntico.

Quien asume semejante labor, se siente *preocupado* por la supervivencia de Odradek pero no tendría por qué “temer” que Odradek: *le sobreviva*¹²⁷¹. Quien aboga y experimenta “el giro hacia lo no idéntico”, podría celebrar esta supervivencia como un triunfo. Se trata de *un logro* para el que, a modo de contrapunto a la afirmación del proceder *negativo* de la razón, la mimesis conferiría igualmente un punto de apoyo en el que sostener la alternativa con la que concluimos este estudio. Aceptando “la segunda revolución copernicana”¹²⁷² con la que Adorno llama a revisar las relaciones sujeto – objeto en el ámbito de la teoría del conocimiento, esta *revolución* también es requerida en el ámbito de la estética y, por extensión, al de la filosofía y al de *la forma* con la que en ésta se establecen las relaciones entre subjetividad y sociedad. Junto a Marx, Kant y Hegel, las obras de Nietzsche y Freud constituyen elementos fundamentales para comprender cómo se opera en Adorno este *giro* desde el que es posible extraer alternativas con las que actualizar el legado de ambos autores.

Es a través de esta actualización cómo *la imitación* y el sentido de la mimesis con ella relacionada se articulan en la filosofía de Adorno en aras a la posibilidad de afirmar “una comunicación de lo diferente” a través de la que podría oponerse una crítica a las tendencias a supeditar el esfuerzo adorniano a una detención paradójica ante lo “no idéntico”. Lejos de ello, afirmar lo “no idéntico” no implica detención sino impulso, una aliento con el que reanudar el esfuerzo crítico que no se resigna en el “esto es lo que hay”. La mimesis y la voluntad que ahí se afirma constituye así uno de los medios con los que proceder a llevar a cabo esta “tarea”

¹²⁷⁰ W. Adorno, Th., “Justificación de la filosofía”, en W. Adorno, Th., *Filosofía y superstición*, pág.16

¹²⁷¹ Kafka, F., *La metamorfosis y otros relatos*, “Preocupaciones de un cabeza de familia”, pág. 156

¹²⁷² W. Adorno, Th., *Consignas*, “Sobre sujeto y objeto”, pág. 147

para la que podría servir de precedente la forma en la que este ejercicio crítico fue asumido por Freud y Nietzsche. Estableciendo una “dialéctica inmanente entre mimesis y racionalidad”¹²⁷³ sería en esta *inmanencia* donde el “amor por lo ajeno” (*Fremdliebe*)¹²⁷⁴, mencionado por Freud en *Psicología de las masas y análisis del yo*, se afirmaría en su relación interna con aquello que tiene como objeto. El proceder de la filosofía actual *justificaría* en esta comunicación su derecho a ser, dando lugar a un proceso de *construcción* en constante *devenir* en el que expresión y mimesis se alían dando lugar a una comprensión que no hace desaparecer el carácter del enigma”¹²⁷⁵ y que, al mismo tiempo, no desiste en el esfuerzo de acercarse a él y darle cabida en el amor a la *sabiduría* del que la filosofía recibe su nombre y también, su posibilidad de presente. Para ello, sería necesario no quedarse esperando en una *Sala de espera* cuando oímos, cuando escuchamos la voz que pide, muestra y denuncia su derecho a ser, a pesar de quienes tratan de excluir fuera de los márgenes de lo comprensible todo aquello que no son capaces de apresar en la lógica de lo útil y de lo instrumentalizable. Escribir, transcribir, puede ser una salida pero si a eso no le acompaña la continuidad en un ejercicio crítico, todo puede quedar relegado a columnas olvidadas donde solo se acumulan papeles garabateados de palabras ilegibles, fracasadas, en su voluntad de expresarse. Afortunadamente, hay fuerzas que se oponen a esta inercia, nuestra investigación se ha apoyado en una convicción que se funda en la experiencia de que esa oposición ocurre y da sus frutos. Además de aportar testimonios extraídos de experiencias laborales en empresas y de experiencias de voluntariado en asociaciones, se ha tratado de dejar constancia en estas páginas de cómo la historia del pensamiento filosófico podría seguir siendo actualizada siguiendo la vía que podría abrirse a través de las ideas que han sido puestas en relación en estos epígrafes. Enfatizando las “exageraciones”¹²⁷⁶ en las que el psicoanálisis freudiano proclamaría su *verdad*, en la filosofía de Adorno se defiende un mérito que no estaría de más poner en relación con el intento de entender cómo en obras como las de Nietzsche: “el

¹²⁷³ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág. 77

¹²⁷⁴ Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo*. AE XVIII, pág.97/ Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, S.65

¹²⁷⁵ W. Adorno, Th., *Teoría estética*, pág. 164

¹²⁷⁶ W. Adorno, Th., *Minima Moralia*, pág. 47

artista pensante entendía el arte impensado”¹²⁷⁷. Hay quien necesita imaginar a Odradek *sonriendo* ante semejante posibilidad.

¹²⁷⁷ W. Adorno, Th. *Dialéctica negativa*, pág. 370

Bibliografía

Freud, S.:

- Freud, S., *Obras Completas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2000:
 - AE VI: *Psicopatología de la vida cotidiana*.
 - AE VII: *Tres ensayos sobre teoría sexual*.
 - AE VIII: *El chiste y su relación con lo inconsciente*.
 - AE XII: *Sobre la dinámica de la transferencia, recordar, repetir y reelaborar, Sobre la dinámica de la transferencia*.
 - AE XIII: *Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos, El interés por el psicoanálisis*.
 - AE XIV: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Introducción al narcisismo, Pulsiones y destinos de pulsión, La represión, Lo inconsciente, Duelo y melancolía, De guerra y muerte. Temas de actualidad, La transitoriedad*.
 - AE XV: *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Partes I y II) (1915-1916)*.
 - AE XVI: *Conferencias de introducción al psicoanálisis (Parte III) (1916-1917)*.
 - AE XVII: *Una dificultad del psicoanálisis, Lo ominoso*.
 - AE XVIII: *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo*.
 - AE XIX: *El yo y el ello, El problema económico del masoquismo, Las resistencias contra el psicoanálisis, La negación*.
 - AE XX: *Presentación autobiográfica, Inhibición, Síntoma y angustia, Psicoanálisis*.
 - AE XXI: *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura*.
- Freud, S., *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1993
- Freud, S., *Das Ich und das Es*. Fischer Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1992: *Zur Einführung des Narzißmus, Triebe und Triebchicksale, Das Unbewußte, Trauer und Melancholie, Jenseits des Lustprinzips, Das Ökonomische Problem des Masochismus. Die Verneigung*.

- Freud, S., *Gesammelte Werke in Einzelbänden. Band 14: Werke aus den Jahren 1925/ 1931*. S. Fischer, Frankfurt, 1981.

Nietzsche, F.:

- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, Madrid, 1995.
- Nietzsche, F., *Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1988.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia. El caminante y su sombra. La ciencia jovial*, Vol. II, Gredos, Madrid, 2009.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, alianza Editorial, Madrid, 1997/ *Also sprach Zarathustra*, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 2011.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- <http://www.nietzschesource.org/> *Digitale Kritische Gesamtausgabe* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.

W. Adorno, Th.:

- W. Adorno, Th., *Escritos filosóficos tempranos*: “El concepto de lo inconsciente en la doctrina trascendental del alma”, *Obra completa Vol. 1*, Ediciones Akal, Madrid, 2010./ *Philosophische Frühschriften*: “Der Begriff des Unbewußten in der transzendentalen Seelenlehre”. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003.
- W. Adorno, Th., *Kierkegaard. Construcción de lo estético*, *Obra completa Vol. 2*, Ediciones Akal, Madrid, 2006.
- W. Adorno, Th., *Actualidad de la filosofía*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991. / *Adorno philosophische Frühschriften*: “Die Aktualität der Philosophie”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2003.
- Horkheimer, M./ W. Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, Editorial Trotta, Madrid, 1998.
- Horkheimer, M./ W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. Fischer, Frankfurt 1969.
-

- W. Adorno, Th. *Minima moralia*, Grupo Santillana de Ediciones, Madrid, 1998.
/ *Minima moralia*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001.
- W. Adorno, Th., *Prismas*. "La crítica de la cultura y la sociedad", "Caracterización de Walter Benjamin", "Apuntes sobre Kafka", Ariel, Barcelona, 1962.
- W. Adorno, Th., *Escritos sociológicos: El psicoanálisis revisado*, "Observaciones sobre política y neurosis", "Teoría de la pseudocultura". Obra completa Vol. 8. Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- W. Adorno, Th., *Freud en la actualidad, Ciclo de conferencias de las Universidades de Frankfurt y Heidelberg*/ Edición de Theodor W. Adorno y Walter Dicks, Seix Barral, Barcelona, 1971.
- W. Adorno, Th., *Filosofía y superstición: "Justificación de la filosofía"*. Alianza Editorial, Madrid, 1972.
- W. Adorno, Th., *Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad*. Akal, Obra completa Vol. 6, Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- W. Adorno, Th y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, 1972.
- W. Adorno, Th., *Consignas: "Observaciones sobre el pensamiento filosófico", "Experiencias científicas en Estados Unidos", "La educación después de Auschwitz", "sobre sujeto y objeto"*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.
- W. Adorno, Th., *Notas sobre literatura: "El ensayo como forma", "Rastros de Bloch", "El lenguaje conjurado", "La crisis económica como idilio", "Parataxis", "La basura y el ángel", "Dirección única de Benjamin"*. Akal, Obra completa Vol. 11, Ediciones Akal, Madrid, 2003
- W. Adorno, Th., *Teoría estética*, Editorial Taurus, Madrid, 1992./ *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2002.

Bibliografía secundaria:

- Agamben. G., *El tiempo que resta*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
- Aguilera, A., *Hombre y cultura*, Editorial Trotta, Madrid, 1995.
- Alain Blanc Jean Marie Vicent (dir.): *La recepción de la Escuela de Frankfurt*. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Assoun, P., *Freud. La filosofía y los filósofos*. Paidós, Barcelona, 1982.

- Assoun, P., *Freud y Nietzsche*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1984.
- Assoun, P., *El perjuicio y el ideal. Hacia una clínica social del trauma*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- Benjamin, W., *El libro de los pasajes*. Ediciones Akal, Madrid, 2005.
- Benjamin, W., *Infancia en Berlín hacia 1900*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1990.
- Benjamin, Angelus Novus, Edhasa, Barcelona 1971.
- Benjamin, W., *Iluminaciones I*. Taurus, Madrid, 1971.
- Bloch, E., *Principio esperanza (1)*, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- Buck-Morss, S., *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Editorial Visor, Madrid, 1995.
- Bürger, C./ Bürger, P. , *La desaparición del sujeto*, Akal, Madrid, 2001.
- Bürger, P., *Crítica a la estética idealista*, Editorial Visor, Madrid, 1996.
- *Correspondencia (1928 – 1940). Theodor W. Adorno y Walter Benjamin*. Editorial Trotta, 1998.
- Derrida, J., *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2006.
- Derrida, J., *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta, Madrid, 2008.
- Derrida, J., *Palabras de agradecimiento. Premio T. W. Adorno*. Editorial UNAM, México, 2001
- *Freud en la actualidad. Conferencias sobre Freud celebradas en las universidades de Frankfurt y de Heidelberg*. Barral, Barcelona, 1971.
- Fromm E., *La misión de Sigmund Freud*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1960.
- Gabilondo, A., *El abrazo de lo indecible*. Catálogo de la Exposición “Mundo Extreme”. Asociación Debajo de Sombrero.
- Gabilondo, A., *Mortal de necesidad. La filosofía, la salud y la muerte*, Abada Editores, Madrid, 2004.
- Gasser, R., *Nietzsche und Freud*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1997.
- Gay, P., *Freud, una vida de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona, 1989.
- Gómez, C., *Freud y su obra*,
- Habermas, J., *Sobre Nietzsche y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1968
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Vol. I, Taurus, Madrid, 1999.
- Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989
- Honneth, A., *Patologías de la razón*, Editorial Trotta, Madrid, 2007

- Honneth, A., *La sociedad del desprecio*, Editorial Trotta, Madrid, 2011
- Muñoz, J. (Ed.) *Melancolía y verdad. Invitación a la lectura de Th. Adorno*
- Jameson, F., *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*, Paidós, Barcelona, 1991
- Kafka, F. *La metamorfosis y otros relatos*, RBA Editores, Barcelona, 1995
- Kafka, F., *La condena y otros relatos*. Akal, Madrid, 1987.
- Kafka, F., *La muralla china*, Alianza Editorial, 1996.
- Kafka, F., *Carta al padre*, Editorial Edad, Madrid, 1985.
- Kafka, F., *El proceso*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.
- Kafka, F., *Drucke zu Lebzeiten*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- Laforet, C., *Nada*, Ediciones Destino, Barcelona, 1995.
- Lemm, V., *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*. Planeta – Agostini, Barcelona, 1985
- Montané, A., “Una cosa extraña entre las cosas. Acerca de *Die Sorge des Hausvaters* de Franz Kafka. *Revista de Filología Alemana*, Vol.19, 157 – 166
ISSN: 1133- 406
- Montes, R., *Melancolía y humor, ¿una salida de “la filosofía del sujeto”?* Réplica a la ponencia de Mariano Rodríguez. *HYBRIS, Revista de filosofía*. Vol. 5 (2014)
ISSN: 0718 -83 - 82
- Montes, R./ Novoa, V. “Freud, Proust, Benjamin: psicoanálisis y filosofía de la historia en síntesis inconstruible”. *Reflexiones* ISSN (Versión impresa): 1021-1209, Vol. 87, núm. 2, 2008, pp. 137-150, Universidad de Costa Rica.
- Müller-Doohm, S., *En tierra de nadie. T. W. Adorno una biografía intelectual*, Herder Editorial, Barcelona, 2003.
- Pardo, J., *Esto no es música. Introducción al malestar en la cultura de masas*, Círculo de Lectores/ Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2007.
- Rodríguez, M., *La teoría nietzscheana del conocimiento*, Editorial Eutelequia, Madrid, 2011.
- Rodríguez, M., *El niño acorralado*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1994.
- Rodríguez, M., “Ese cuerpo que somos: una aproximación a la filosofía nietzscheana de la mente”. *AGORA, Papeles de Filosofía* (2007), Vol. 26, nº 2: 31 – 50.

- Safranski, R., *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets Editores, Barcelona, 2010.
- Sánchez, D., *En torno al superhombre*, Anthropos, Madrid, 1989.
- Sánchez, D., *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Tecnos, Madrid, 1995.
- Schlolem, G., *Walter Benjamin, historia de una amistad*, Ediciones Península, 1989, Barcelona.
- Sloterdijk, P., *El pensador en escena*, Pre-textos, Valencia, 2000.
- Sloterdijk, P., *El desprecio de las masas*, Pre-textos, Valencia, 2002
- Tafalla, M., *Theodor W. Adorno. Una filosofía de la memoria*, Herder, Barcelona, 2003.

“Psychology of the Depth” and Philosophy of the *Not Identical*, toward an Indirect Dialogue.

“Früh in der Kindheit sah ich die ersten Schneeschaufler in dünnen schäbigen Kleidern. Auf meine Frage wurde mir geantwortet, das seien Männer ohne Arbeit, denen man diese Beschäftigung gäbe, damit sie sich ihr Brot verdienen. Recht geschieht ihnen, dass sie Schnee schlaufen müssen, rief ich wütend aus, um sogleich fassungslos zu weinen”

Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.

As meant by its title, the main research lines of this Dissertation are certainly those opened by deep psychology of Sigmund Freud and, on the other hand, by the philosophical significance of the concept of the not identical as rationally developed in Adorno's last period of his intellectual works.

Based on the experiences lived during six years of work as a socio-labor mediator with groups at risk of exclusion and also as a sociocultural mediator in several programs that were managed by the Madrid Community Government and supported by the European Economic Fund for Social Development, the aim of this work is to promote a dialogue between different philosophical lines in order to remark some theoretical points which are doubtless significant for the purpose of reconsidering the necessity of those ways of social intervention. Bringing at the present time some of the Nietzschean and Adornian philosophical outcomes, it can be proved that

their very critical stance against the cultural hypocrisy and the lack of intellectual honesty are very useful in the achievement of this aim.

Thereby, links between thought, subjectivity and social progress are taken from a point of view which makes easier to set a dialogue between “the depth” and the “not identical”, in order to defend a sense of communication that enables the intellectual community to progress in its contributions to improve socio economic conditions. Both contemporary philosophy and Psychoanalytic theory are joined in this way in a process leading to the achievement of this target. In this sense, the study of Freud’s texts is quite relevant in the Part One of this Dissertation. The following question formulated by Freud in *Zur Einführung des Narzissmus*, encloses the starting point of all the research: “woher denn überhaupt die Nötigung für das Seelenleben rührt, über die Grenzen des Narzissmus hinausgehen und die Libido auf Objekte setzen”. The writings of Sigmund Freud chosen to delve into the philosophical resonances that the relations between the concepts of *Nötigung*, *Seelenleben*, *Narzissmus* and *Libido* have, are the following: *Zur Einführung des Narzissmus*, *Triebe und Triebsschicksale*, *Das Unbewusste*, *Trauer und Melancholie*, *Jenseits des Lustprinzips*, *Das Ökonomische Problem des Masochismus*, and *Die Verneinung*.

After an exhaustive study of conceptualizations made by Sigmund Freud in the mentioned texts, the conclusions deduced from working with these Freudian conceptualizations are contrasted in Part II over to the implicit question about how collective and cultural dimension of these themes is addressed in such important Freudian works as *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, *Die Zukunft einer Illusion* and *Das Unbehagen in der Kultur*.

Parts One and Two of this Dissertation are joined together by providing a context for both of them in the “State of the Subject”, trying thereby to give an answer to some of the important criticisms opened by the approximation brought out by thinkers as Jürgen Habermas, Frederick Jameson and Axel Honneth. To express it in the most concise form, it could be said that the core of the theoretical developments summarized in these pages consist of bringing attention to the philosophical dimensions implied in that “illusion” referred to by Freud in the following fragment:

„Neue Generationen, liebevoll und zur Hochschätzung des Denkens erzogen, die frühzeitig die Wohltaten der Kultur erfahren haben, werden auch ein anderes Verhältnis zu ihr haben, sie als ihr eigenes Besitztum empfinden, bereit sein, die Opfer an Arbeit um Triebbefriedigung für sie bringen, deren es zu ihrer Erhaltung bedarf. Sie werden den Zwang entbehren können und sich wenig von ihren Führen unterscheiden. Wenn es menschlichen Massen von solche Qualität bsiher in keiner Kultur gegeben hat, so kommt es daher, dass keine Kultur noch die Einrichtungen grtrogen hatte, um die Menschen in solcher Weise, und zwar von Kindheit an, zu beeinflussen“ (Die Zukunft einer Illusion, S. 112).

The conditional clause that Freud remarks in these lines alludes to a desire for the future that will be gain importance in Part Two and that will be related in Part Three to the way in which it could be answered to some of the questions that are here mentioned from the philosophy of Theodor W. Adorno.

In this way, the research is getting closer to a more specific kind of answers in which are remarked the novelties implied in these mentions to *die Hochschätzung des Denkens* and to *das Besitztum* towards which the former could continue aiming at. Particularly if they are actualized from the impulse that, rethinking some subjects elaborated by a certain Nietzsche, Adorno claimed to have given to that “Aufgabe” in works such as *Dialektik der Aufklärung* (in collaboration with Horkheimer), *Aktualität der Philosophie*, *Minima moralia*, *Negative Dialektik* and *Ästhetische Theorie*. It is important not to forget at this point that, in addition to all these themes, it has been taken in account the first theoretical approximations to the work of Freud carried out by Theodor W. Adorno in *Philosophische Frühschriften: Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*.

The itinerary exposed in this abstract leads, so to say, to a due consideration of *das Nichtidentische* which, in addition to certain moments of Nietzschean

thought, could be brought into line with the sense of that depth according to which Freud characterized his Psychoanalysis in his *Selbstdarstellung*.

Finally, let me indicate schematically in the following points the main chapters in which my work has been structured obeying its main purposes:

- I. The psychological affront to the Ego's sovereignty.
- II. "The other external world": from the Ego to the individual.
- III. The problem of the culture in Freud and Nietzsche.
- IV. As a conclusion: Coming in help to the not identical, we should ask: after Freud, what philosophy for?